شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

المجلد الثاني

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

تحقيق و تصحيح و مقدمة

نجفقلي حبيبي



بسم الله الرحمن الرحيم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية
في علوم الحقائق الربانية

المجلد الثاني

في العلوم الطبيعية

تحقيق تصحيح ومقدمه

نجفقلی حبیبی



شهرزوری، محمدبن محمود، قرن ۷ ق.
[الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية]
رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقائق الربانية / شمس‌الدین محمد شهرزوری؛ تحقیق، تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی. ـ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۴.
۳ ج.
ISBN 964-8036-22-5 (ج. ۲)
ISBN 964-8036-09-8 (ج. ۱)
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به لاتینی شده: Shams al-Din Muhammad al-Shahrzuri, Rasail al-Shajara al-ilahiyya fi 'ulum al-haqaieq al-rabbaniyya
عربی.
کتابنامه.
نمایه.
۱. منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. اخلاق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۳. اشراق (فلسفه) ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. رده‌بندی علوم ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۵. علوم اجتماعی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۶. اسلام و علوم ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ ـ ، محقق. ب. مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران. ج. عنوان. د. عنوان: الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية
BC ۶۶ / ۴ ش ۹   ۱۶۰
کتابخانه ملی ایران   ۳۴۹۴۶-۸۳م

رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية
شمس‌الدین محمد شهرزوری
تحقیق، تصحیح و مقدمه: نجفقلی حبیبی
چاپ اوّل: ۱۳۸۴
تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه
چاپ: چاپ و نشر علمی فرهنگی کتیبه
صحافی: مهرآئین

آدرس: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچهٔ شهید آراکلیان
تلفن: ۶۶۴۰۵۲۴۵؛ فاکس: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۵-۲۲-۸۰۳۶-۹۶۴ ISBN: 964-8036-22-5

فهرست اجمالى


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست مطالب

فهرستها


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مقدمة مصحّح



بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس خدای یکتا را که جهان هستی، کتاب حکمت اوست و شکر، پروردگار بی‌همتا را که همهٔ مظاهر صنع و ابداع جلوهٔ قلم اوست؛ آن که ما را فکرت آموخت، آموختن آموخت، خواندن آموخت تا در اسرار خلقت او اندیشه کنیم و کتاب حکمت او را بیاموزیم.

و درود بر همهٔ پیامبران حکمت و هدایت او، از سپیده‌دم ظهور آدمی بر دامن خاک تا پایان‌بخش آنان، حضرت محمّد مصطفی(ص) و خاندان پاک او، آن گنجینه‌داران تجلیّات اسماء و صفات الهی که به رازهای جهان برین، آشناترند تا به اسرار جهان فرودین.

و درود بر همهٔ دانایان روزگار از کران تا کران دنیای خاکی که با مدد خرد و اندیشه و پایمردی حدس و کشف و ذوق و راهنمایی وحی الهی، همه و همواره کوشیده‌اند تا راز هستی بگشایند و پرده از چهرهٔ آن برگیرند، و بدین‌سان در پرتو تعالیم انبیا و اولیا و درنتیجهٔ کوششهای همهٔ دانایان زمانها، دانشها پدید آمد و کتابها ساخته شد و کتابخانه‌ها سامان یافت؛ امّا آدمی هیچ‌گاه از آموختن باز نایستاد و نمی‌ایستد، که کتاب حکمت هستی، آن‌چنان ستبر و لایه به لایه و تو در توست که آن را کرانی نیست؛ گرچه آن‌چنان زیبا و خیره‌کننده است که هر

ورق که برخوانی و هر لایه که برگیری، شیفتگیِ دانستن و شوق آموختن فزونی گیرد؛ و در همان حال، چنان اسرارآمیز و سر به مهر است که جز به مدد رازداران هستی که مخازن علم خدایند نمی‌توان رده‌ای گشود؛ و اینک به یاری خدای متعال که همهٔ تواناییها از اوست، این بنده بر آن است تا نمی از دریای معرفت گذشتگان بر چهرهٔ دانش‌دوستان فرو غلتاند، شاید طراوتی دریابند و خود به دریا روی آرند.

اینک جلد دوم[1] رسائل الشجرة الإلهیة اثر شهرزوری در دسترس اهل فضل قرار می‌گیرد. از بزرگانی که با استقبال از انتشار جلد نخستِ این دائرة المعارف عظیم فلسفی، مصحّح را مورد لطف و تشویق قرار دادند سپاسگزاری می‌کنم و امید آن دارم که به دیدهٔ لطف بر آن بنگرند و با نقدهای عالمانهٔ خویش بر غنای علمی چنین آثاری بیافزایند.

استدراک ترجمهٔ شهرزوری

در مقدمهٔ جلد اوّل اشاره شد که یکی از منابع شرح حال هر نویسنده‌ای، آثار خود اوست و در مورد شهرزوری نیز، که اطلاعات اندکی در باب زندگانی و شخصیت او هست، شاید بررسی آثار خود او ابهاماتی از زندگی این حکیم متألّه را روشن کند و با عنایت به این نکته، با بررسی جلد دوم الشجرة الإلهیة نکات زیر به عنوان استدراک شرح حال او، که در مقدمهٔ جلد اوّل این کتاب بیان شد، قابل تذکر است:

در این جلد به یکی از رسائل خود در موضوع عالم مُثُل و مُثُل معلّقه اشاره

---

۱. چنان که در مقدمهٔ جلد یکم بیان شد، رسائل الشجرة الإلهیة مشتمل بر پنج رساله است و با توجه به کمی حجم برخی از آنها، تصمیم بر این شد که در سه جلد سامان داده شود. به این لحاظ، به تناسب حجم رسائل، سه رسالهٔ نخست در جلد اوّل تنظیم و منتشر شد و رسالهٔ چهارم را که در طبیعیات است، به لحاظ آن که مفصل است به عنوان جلد دوم رسائل مذکور سامان دادیم و إن‌شاءالله رسالهٔ پنجم که در الهیات است، و آن نیز مفصل است، جلد سوم این مجموعه خواهد بود؛ چنان که چاپ ترکیه نیز به‌درستی به همین نحو تنظیم شده است.

کرده است[1] و احتمالاً این رساله همان است که مرحوم دکتر محمّد معین در فرهنگ معین از آن به عنوان الرموز و الأمثال اللاهوتیة في الأنوار المجردة الملکوتیة نام برده و گفته است که شیخ علیّ بن محمّد، مشهور به «مصنفک» (متوفای ۸۷۱ هـ) آن را شرح کرده است و عمر رضا کحاله نیز از آن در معجم المؤلفین، ج ۱۱، ص ۳۲۰ با همین نام و نیز از التنقیحات في شرح التلویحات او یاد کرده است.

وی همچنین در طبیعیات به اثر دیگر خود در باب نفس اشاره کرده است[2].

شهرزوری در فصل آخر طبیعیات، ضمن توضیح دربارهٔ ماهی «زامور» گفته است: «من این نوع ماهی را در انطاکیه در عین الحلوه دیده‌ام»[3] و نیز در همان فصل، ذیل شرح ماهی «بلامیذ» گفته است: «در صینوب (سینوپ) شنیدم ماهی بلامیذ از خلیج قسطنطنیه به صینوب می‌آید و از آنجا به نواحی درابوزان (طرابوزان) می رود»[4]. از این دو روایت برمی‌آید که وی در ترکیه اقامت و یا رفت و آمد داشته است. همچنین معلوم می‌شود که به عنوان یک فیلسوف متألّه در تحقیقات خود، علاوه بر کشف و شهود، به مشاهده و تجربه و جمع‌آوری اطلاعات اهتمام می‌ورزیده است.

طبیعیات عام و خاص

چنان که مشهور است و می‌دانیم، حکما به ملاحظهٔ حدود دامنهٔ شمول مسائل بخش الهیات، آن را دو قسم کرده‌اند: الهیات عام یا به تعبیری الهیات بالمعنی الأعم که در آن مسائل عام و شامل همهٔ اقسام «موجود» بما هو موجود مطرح می‌شود، مثل وحدت و کثرت، حدوث و قدم، علیت و معلولیت و امثال اینها؛ و الهیات خاص یا الهیات بالمعنی الأخص که مشتمل است بر مسائل خاص باری

---

۱. کتاب حاضر، قسم اوّل، فصل هشتم، ص ۱۵۳: «و لعلّك تظفر ببعض رسائلنا التي نعملها في هذا الفنّ، إن شاء الله تعالی». البته از این عبارت برمی‌آید که در زمان نوشتن این بخش از کتاب الشجرة الإلهیة، هنوز آن رساله را به پایان نرسانده بوده، بلکه در حال نوشتن آن بوده است.

۲. کتاب حاضر، قسم هشتم، اواخر فصل سوم، ص ۴۶۷.

۳. کتاب حاضر، ص ۵۵۱.

۴. کتاب حاضر، ص ۵۵۰.

تعالی و صفات و افعال او؛ همین تقسیم‌بندی، درمورد طبیعیات نیز به کار رفته است و ازجمله شهرزوری در این کتاب، که طبیعیات را در هشت قسم تنظیم کرده است، قسم اول آن در کلیات علم طبیعی یا طبیعیات عام یا بالمعنی الأعم، نظر در اموری است که شامل همهٔ اجسام می‌شود بدون تعین خاص، و عبارت‌اند از: هیولی، صورت، طبیعت، نهایت، حرکت، سکون، جهت، زمان و مکان. به این معنی که هرجسمی از آن جهت که جسم است، واجد این حقایق است و این عناوین از مسائل آن است. البته این نوع دسته‌بندی در اول طبیعیات الشفاء ابن‌سینا نیز کاملاً قابل درک و فهم است، اما سهروردی در طبیعیات التلویحات و طبیعیات المشارع و المطارحات بر آن تصریح کرده است و شهرزوری نیز که شارح و پیرو آرای سهروردی است با صراحت، این تقسیم‌بندی را برگزیده است. به این ترتیب قسم اول این کتاب در طبیعیات به معنای عام است و هفت قسم دیگر، خاصّ هریک از موضوعات طبیعی، مثل آثار عِلوی، معدنیات و غیره است.[1]

روش شهرزوری

شهرزوری پیش از شروع به تقسیم‌بندی این رساله و قبل از مقدمه، ابتدا به این نکته توجه داده است که قبل از ارسطو، مطالب فلسفی خطابی بوده است و پس از او است که برهان، مورد توجه قرار گرفته است و از آن پس، آنچه برهانی

---

۱. مرحوم استاد سید محمّد کاظم عصّار در رساله در برخی از مسائل الهی عام، چاپ دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲، ص ۹ وجه انحصار اقسام طبیعیات را در هشت قسم چنین توضیح داده است: «امّا وجه ضبط ابواب ثمانیه به این نحو است که احوال جسم مطلق را «سمع الکیان»؛ و احوال مقیّد به بساطت را «السماء والعالم»؛ و درصورتی که بسیط مقیّد شود به حیث قبول استحاله و انقلاب، کتاب «کون و فساد» نامیده می‌شود و در آن گفتگو نمایند از تولید و انتفاع اجسام ارضیه از اشعّهٔ سماویه و غیر اینها؛ و اگر بحث از اعراض جسم مرکب غیرتامّ کنند، کتاب «آثار علویه و آثار جو» باشد مانند امطار، رعود، بروق، شعلات، شهب، قوس و قزح و نظایر اینها؛ و احوال جسم مرکّب تامّ بدون نموّ و درک، در کتاب «معادن» معلوم شود؛ و بی درک، در کتاب «النبات»؛ و درصورتی که نامی و مُدرِک قید جسم مرکّب تامّ شود هرگاه بدون تعقّل باشد، کتاب «الحیوان»؛ و با تعقّل کتاب «النفس» را تشکیل دهد».

نمی‌شده از موضوع بحث فلسفی خارج می‌شده است. به نظر او علت انتخاب این روش، این بوده است که فیلسوفانی مثل ارسطو چون از کشف و ذوق و تألّـه و شوق بی‌بهره بوده‌اند، فقط حکمت برهانی را درست دانسته‌اند[1].

امّا به نظر شهرزوری، برهانیات به قوای نفس متکی است که به تـعبیر او جسمانی هستند، در حالی که امور لطیف و روحانی مـثل بـاری تـعالی و عـقول مجرد، با نفس ــ که مجرد و لطیف است ــ بی‌واسطهٔ برهان درک مـی‌شوند. بـه عبارت دیگر، از نظر شهرزوری، برهان تنها وسیلهٔ کشـف حـقیقت نـیست، بـلکه کشف و ذوق نیز یکی از طرق مهم کشف حقیقت است و درواقع، کسی که بخواهد امور لطیف را با اندیشهٔ جسمانی و وابسته به قوای بدنی ادراک کند، چنان است که گویی بخواهد همهٔ موجودات را فقط با چشم یا گوش دریـابد کـه ایـن مـمتنع است؛ به نظر او این‌قبیل افراد حکیم نیستند[2]. و حقیقت این است که نفس ناطقه به تـجرد خـود، مـجردات را درک مـی‌کند و دیگـر مـوجودات را ــ بـه تـناسب ــ بـا وساطت دیگر قوای ادراکی درمی‌یابد.

شیوهٔ مرسوم حکمای اسلامی و در رأس آنان ابن سینا در تبیین طبیعیات عبارت بوده است از استدلال عقلی، تجربه و مشاهده. همین شیوه در این کـتاب مورد قبول و اتکای شهرزوری قرار گرفته است و لذا شهرزوری در فن طبیعی، که مقتضای برهان را مورد توجه قرار داده، در مواردی نیز به تجربه و مشاهدات خود یا دیگران تکیه کرده است؛ و به عـنوان یک حکـیم اشـراقـی، بـه آنـچه ذوق کشفی نیز بدان راه نموده اعتنا کرده؛ و به این لحاظ، هم به تجربیات و مشاهدات[3]

---

۱. کتاب حاضر، ص ۴: «فإنّ الحکمة إنّما صارت برهانیة محضة من عهد أرسطو؛ فالذین جـاؤوا بعده لمّا لم یکونوا ذوي کشف و ذوق و لا أولي تألّه و شوق لم یأخذوا من الحکمة إلّا ما صحّ عندهم بالبرهان دون ما حصل بالحدس و العیان ... و عذرهم في ذلك ظاهر و بیّنٌ إذ لم‌یقفوا علی الأسرار الروحانیة ...».

۲. همین اثر، ص ۵: «و من لم‌یحصّل أنواع الحکمة علی ما ذکرنا و لم‌یترقّ في درجـاتها عـلی مـا وصفنا فهو حکیم زور و بهتان».

۳. تمسک به تجربه و مشاهده در مطاوی کتاب، چه از قول دیگران و چه در مورد خود او، مکرر ←

و سخنان حکیمان برهانی و بحثی استشهاد کرده و هم به کلام متألّهان کشفی و ذوقی تمسک جسته است[1]. خلاصه آن که روش او در طبیعیات نیز، هم برهانی است و هم کشفی و ذوقی، چنان که خود در قسم نفس ناطقه به این معنا تصریح کرده است[2].

شهرزوری به عنوان یک حکیم اشراقی در توجیه پدیده‌های طبیعی در هیچ موردی از نقش و تأثیر ارباب انواع و سرانجام ربّ الأرباب غفلت نکرده و جهان طبیعت را سراسر جلوهٔ مفارقات دانسته و تبیین کرده است و در نظر او روحِ حاکم بر سراسر هستی، اعمّ از مادی و مجرد، توحید است، نه تباین و تکثر و پراکندگی.

شهرزوری در نوشتن بخش طبیعیات رسائل الشجرة الإلهیة با طرح دیدگاههای گوناگون و نقل و نقد آراء و ردّ و دفاعهای مختلف، به‌درستی، دانش زمان خود را در حوزهٔ طبیعیات منعکس کرده است. او از مجموع معلومات پذیرفته شدهٔ روزگار خود که تقریباً در آثار اخوان الصفا، فارابی، ابن‌سینا، فخر رازی، شیخ اشراق، خواجه نصیرالدّین طوسی و کسانی در این پایه، منعکس شده بود، بهره گرفت و با شرح و توضیح و تفصیل مباحث فلسفه و تبیین و تقریر و آموزش

→

آمده است؛ از جمله در قسم چهارم، فصل سوم، ص ۲۸۱ در باب «قوس و قزح» و در پاورقی، چند مورد از مشاهدات ابن سینا از طبیعیات الشفاء نقل کرده‌ام؛ مثلاً ابن سینا در المعادن و الآثار العلویة، مقالهٔ ۲، فصل ۳، ص ۵۱، گفته است: «و قد تواترت منّي هذه التجربة بعد ذلك مراراً».

۱. از جمله، در ص ۵: «و هذا هو أوان الشروع في تحرير الفنّ الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي و يوجبه الذوق الكشفي؛ معطياً كل قاعدة من القواعد من البحث و النظر ما هو الأليق و من الاستشهاد بكلام الحكماء و المتألهين ما هو الأخلق».

۲. چنان که علاوه بر آنچه در پاورقی قبل نقل شد، در قسم نفس ناطقه نیز به این معنی تصریح کرده است: قسم هشتم، فصل چهارم، ص ۴۶۷: «و أمّا ما ذكرناه هاهنا فهو معرفة لهذا الشعاع من جهة البراهين و الإقناعيات؛ و أمّا الذي تعرف به من جهة الذوق و الشوق و اللطف و الصفاء و الحدس، فهو مذكور في الرسالة التي عملناها في النفس على أتمّ الوجوه الممكنة و لايصير الإنسان فيلسوفاً و لا حكيماً حتى يعرف هذا الشعاع معاينةً و يعرف بالبراهين تجرُّدَه و بقاءه بعد خراب البدن و كونه مدركاً لذاته و لغيره».

مسائل فلسفی و تشریح دیدگاههای فلاسفه و افزودن نکاتی بدیع برآمده از فهم و استنباط و استدلال و حدس و تجربهٔ خویش، که در مطاوی مطالب کتاب گنجانده است، بر غنای مرده‌ریگ فهم و عقل و حدس و تجربهٔ گرانسنگ بشری حکیمان پیش از خود افزود و چنان که خود اشاره کرده[1] با جمع‌آوری مطالب پراکنده و تنظیم و تنسیق زیبا، میراثی گرانبها که به حق از آن به یک دائرة المعارف بزرگ فلسفی تعبیر می‌شود به یادگار گذاشت.

منابع شهرزوری

در حوزهٔ فلسفهٔ طبیعی، کتاب رسائل الشجرة الإلهیة شهرزوری تا آن روزگار، شاید پس از کتاب الشفاء اثر قیّم ابن‌سینا، جامع‌ترین اثر باشد. با این حال از مآخذ زیر بیشتر بهره گرفته است:

۱ـ کتاب الحیوان اثر جاحظ.

۲ـ رسائل اخوان الصفاء که گاهی از آنان به «جماعة من المتألهین»[2] و گاهی به «صاحب إخوان الصفاء» تعبین کرده است[3].

۳ـ آثار ابن سینا که غالباً از او به «الشیخ» تعبیر می کند: طبیعیات الشفاء، النجاة، الإشارات و التنبیهات با شرح خواجه نصیرالدّین طوسی ــ که اغلب از او به «بعض المتأخرین» یاد کرده است[4] ــ و شرح فخر رازی.

۴ـ المعتبر في الحکمة، اثر مهم ابوالبرکات بغدادی.

۵ـ آثار شیخ اشراق، سهروردی که معمولاً از او به «الشیخ الإلهی» تعبیر

---

۱. همین اثر، ص ۵۵۶: «فهذه أمور وجدناها مسطورةً في الکتب، قد نقلتْها الحکماءُ و الأفاضل؛ فنقلناها نحن إلی کتابنا هذا؛ و الله أعلم بصحّتها و فسادها؛ فالعهدة علیهم لاعلینا؛ فلایعترض أحد علی کلامنا و لایأخذ علینا؛ فإنّه لیس لنا في کتاب الحیوان إلّا حُسن الجمع و الترتیب؛ و الباقي فمنقول عن المعلم الأول و أتباعِه إلی زمن الشیخ الرئیس؛ و نقلنا أیضاً من أهل الخبرة ممّن تعانی الفحصَ عن أخلاق أنواع الحیوانات و خواصها؛ و بحث عن هیئاتها و أفعالها و ما آتاها الباریٔ جل جلاله من العجائب و وهبها من الغرائب؛ و الله أعلم بالصواب.

۲. قسم دوم، فصل ۱.

۳. کتاب حاضر، ص ۲۰۰.

۴. برای نمونه، رجوع شود به قسم اوّل فصل چهارم، ص ۷۴ و قسم هفتم، فصل ۲، ص ۴۰۶.

می کند: طبیعیات المشارع و المطارحات، طبیعیات التلویحات با شرح ابن کمونه بر آن با نام التنقیحات فی شرح التلویحات[1]، بخشهایی از حکمة الاشراق که بـه مسـائل طـبیعیات پرداخته و برخی از رسائل کوچک سهروردی بدون ذکر نام.

۶ـ امام فخر رازی که اغلب از او به «فخرالدّین» یا «الفاضل فخرالدّین» نـام می‌برد: المباحث المشرقیة و شرح اشارات[2].

ما در پاورقیها، مواضع اقتباس او را از آثار یادشده، تاحدّی که یـافته‌ایـم مشخص کرده‌ایم.

نظری اجمالی به فهرست طبیعیات رسائل الشجرة الإلهیة

شهرزوری، پس از تبیین مختصر روش خـود بـه بـیان فـهرست اجـمالی مباحث رسالهٔ چهارم الشجرة الإلهیة که در طبیعیات است می‌پردازد. بر مبنای ایـن فهرست، کتاب در یک مقدمه و هشت قسم سامان یافته است:

قسم اول ـ نظر در امور عام همهٔ اجسام است کـه عـبارت‌انـد از: هـیولی، صـورت، طبیعت، نهایت، حرکت، سکون، زمان و مکان.

قسم دوم ـ نظر در ارکان عالم است که عبارت‌اند از آسمانها، ستارگان و عناصر.

قسم سوم ـ نظر در استحاله در کیف و نیز در باب مزاج و توابع آن است.

قسم چهارم ـ نظر در آثار عِلوی است.

قسم پنجم ـ نظر در معدنیات است.

قسم ششم ـ نظر در نباتات است.

قسم هفتم ـ نظر در حیوانات است.

قسم هشتم ـ نظر در نفس ناطقه است.

---

۱. سید حسین سید موسوی، پایان نامه، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تـهران، ۱۳۷۴. به راهنمایی استاد محترم دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. مصحّح بر آن است که نام صحیح کتاب، شرح التلویحات است.

۲. در قسم اوّل، فصل هشتم، ص ۱۸۳ به‌شدت از فخررازی انتقاد کرده است.

شهرزوری گرچه در فهرست اجمالی که ذکر کرده، گفته است: قسم ششم نظر در نباتات و قسم هفتم نظر در حیوانات و قسم هشتم نظر در نفس ناطقهٔ انسانی است، امّا در عمل در متن کتاب با این استدلال که پس از بحث از نفس و مباحث شریف متعلق به آن، او را دریغ آمده است که مباحث حیوان را ذکر کند، بحث از حیوانات را به صورت یک فصل در آخر کتاب، پس از مباحث نفس ناطقه آورده است و درواقع، کتاب نفس را به سه قسم عمده تقسیم کرده است:

۱ـ نفس نباتی؛ ۲ـ نفس حیوانی؛ نفس ناطقهٔ انسانی. و لذا به جای بحث از نباتات به نفس نباتی و به جای بحث از حیوانات به نفس حیوانی و پس از آن به نفس ناطقهٔ انسانی پرداخته است و بحث از حیوانات را تحت عنوان «فصل پنجم در اخلاق حیوانات و غرائب افعال آنها»، در آخر قسم هشتم که در نفس ناطقهٔ انسانی است، آورده است؛ خود در این باره چنین می گوید:

> عادت جاری قدما این بوده است که بحث از اخلاق حیوانات را به دنبال بحث از حیوان می‌آورده‌اند، اما ما این شیوه را تغییر دادیم، چون نپسندیدیم که بحث از براهین و اقناعیات در باب تجرّد نفس و امور ذوقی عالی و لطیف مربوط به آن را با مبحثی از نوع این که مثلاً اسب و شیر و فیل چه می‌کنند، قطع کنیم؛ به این لحاظ بحث از اخلاق حیوانات را در آخر علم طبیعی قرار دادیم که پس از آن، بحث علمی دیگری نمی‌آید[۱].

در توجیه و تبیین آوردن این فصل که در اخلاق حیوانات است، دو فائده مورد نظر او بوده است:

۱ـ از آنجا که فیلسوف باید از تمامی اعیان موجودات بحث کند و مباحث موضوع این فصل نیز جزئی از آن است، پس این موضوع باید مورد بحث قرار می‌گرفت و از این طریق، نفس به بسیاری از اسرار طبیعی نهفته در حیوانات

---

۱. همین اثر، ص ۲۹۳: «و قد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان؛ و نحن غيّرنا الترتيب و نقلناه عن موضعه إلى هذا الموضع؛ لأنّا ما أعجبنا أن نقطع تتالي البراهين و الإقناعات و الأمور الذوقية بذكرِ أنّ الفرس خُلقه كذا؛ و أنّ الأسد و الفيل يصنع كذا؛ بل وضعناه في آخر العلم الطبيعي فلايأتي بعده بحث علمي.»

آگاهی می‌یابد.

۲ـ ارباب بصیرت از این مباحث در برخی از مطالب مهم علم الهی بهره خواهند برد.

شهرزوری در آغاز و پایان همان فصل تصریح کرده است که در بحث از اخلاق حیوانات به معلّم اول و فضلای بعد از او تا زمان شیخ رئیس ابن‌سینا اقتدا کرده و نیز از اهل خبره و کسانی که در باب اخلاق و ویژگیهای حیوانات رنجها کشیده‌اند، مطالبی نقل و در کتاب خویش آورده است و اگر در صحت و اتقان مطالب، اعتراض و سخنی باشد، بر او نیست، بلکه بر عالمانی است که او از آنان برگرفته است؛ وی تصریح کرده است که سهم او در این بخش، تنها حسن انتخاب و جمع‌آوری و ترتیب مطالب است، نه ابداع علمی و نظریه‌پردازی.

نظری اجمال بر مطالب فصول طبیعیات رسائل الشجرة الإلهية

مقدمه در دو مبحث تنظیم شده است:

مبحث اول، موضوع علم طبیعی و مبادی آن است. موضوع علم طبیعی، جسم طبیعی است از آن حیث که متحرک و ساکن است یا متغیر یا نامتغیر است، بنابراین، هرگونه بحث از جسم طبیعی، موضوع علم طبیعی نیست، مثلاً بحث از جسم طبیعی از حیث کمیت و کیفیت در علم هیأت صورت می‌گیرد. هم این‌جا روشن کرده است که علم طبیعی از علوم جزئی است.

در این قسمت، برخی از مبادی علم طبیعی و فوائد آنها را ذکر کرده است:

از جمله مبادی علم طبیعی آن است که هر جسم طبیعی مرکب است از ماده و صورت، و از جمله مسائل مبتنی بر این مبدأ، مسألهٔ تخلخل و تکاثف است؛ و نیز از جمله مسائل مبتنی بر این مبدأ، این است که گفته‌اند افلاک، خرق و التیام نمی‌پذیرند.

شهرزوری با ذکر نمونه‌هایی از جمله ترکّب جسم از هیولی و صورت و عدم، امکان علیت یکی برای دیگری و ضرورت قول به علیت عقل مفارق برای

نگه‌داری هریک از آنها به وسیلهٔ دیگری، معتقد است که برخی مسائل علم الهی نیز ممکن است بر این مبدأ مبتنی شود.

شهرزوری ضمن نقل شبههٔ فخر رازی در تعریف مبدأ و حوزهٔ شمول آن مبنی بر این که مبدأ در هر علم باید شامل همه یا اکثر مسائل آن علم شود و در مورد هیولی و صورت که یکی از مسائل علم طبیعی است، چنین نیست و ردّ این شبهه و نیز ذکر چند مبدأ دیگر، نظر ابوالبرکات بغدادی را در باب اطلاقات هفت‌گانهٔ مبدأ و از جمله علل اربع مشهور ارسطوئی که به اشتراک اسم بر آنها صدق می‌کند، ذکر کرده و وعده می‌دهد که در جای خود به تفصیل به تحقیق این موضوع خواهد پرداخت.

وی در آخر این مبحث، فلسفهٔ تغییر مشی خود را مبنی بر اثبات هیولی و صورت در طبیعیات، با آن که بنا بر مشرب ارسطو جای اثبات آنها در الهیات است، این چنین تبیین و تحلیل کرده است:

> چون مسائل هیولی و صورت بر دو مسألهٔ طبیعی، یعنی تناهی ابعاد و نفی جزء لایتجزی مبتنی است، پس جای بحث از هیولی و صورت در طبیعیات است.

مبحث دوم، به تبیین و توضیح پانزده اصطلاح و موارد کاربرد آنها در طبیعیات پرداخته و به اجمال، آنها را تعریف کرده است و از آن جمله است «طبیعت» که به اطلاقات مختلف آن پرداخته و ضمن آن، علت نامگذاری «علم طبیعی» نیز روشن شده است.

قسم اوّل، در امور عامّ اجسام است و در ده فصل تنظیم شده است:

فصل اول، در تعریف و اثبات جسم است.

در این فصل ابتدا سه موضوع مطرح می شود:

۱ـ اثبات جسم.

۲ـ تعریف جسم.

۳ـ مقوّمات ماهیت جسم.

در مورد اصل اثبات جسم، از آن جهت که محسوس است و حس بر آن دلالت دارد، عقل را بی‌نیاز از اقامهٔ برهان بر اثبات آن دانسته است. البته حس جز سطح آشکار و رنگ جسم را درنمی‌یابد، به عبارت دیگر، ما حسّی که ذات و جوهر جسم را بشناسد، نداریم و فقط ظواهر را که اعراض‌اند درمی‌یابیم و از همین نوع ادراک حسی، عقل به ضرورت به این حقیقت پی می‌برد که چون اعراض جسمانی فقط قائم به جسم‌اند، پس جسم هست و دیگر نیازی به اقامهٔ برهان نیست و درواقع جسم از جهت ذات، معقول است و از حیث اعراض و سطوح، محسوس، و به این لحاظ است که می‌توان گفت جسم، محسوس صرف نیست.

در تعریف جسم، دو نظر را نقل کرده و توضیح داده است: یکی تعریف ارسطو که آن را جوهری دانسته است که ممکن است در آن ابعاد سه‌گانه‌ای فرض کرد که در یک نقطهٔ مشترک به صورت زوایای قائمه، یکدیگر را قطع کنند، و تعریف دیگر از حکمای قبل از ارسطو است که جسم را به «طویل عریض عمیق» تعریف کرده‌اند. شهرزوری پس از ذکر اشکالاتی که بر آنها وارد شده، خود، رأی سهروردی را به عنوان نظر سوم، مبنی بر اینکه جسم قائم بذات و مقصود به اشارهٔ حسی و از محسوسات قابل مشاهده است، پذیرفته و بر آن است که نیازی به درازگویی نیست.

در مورد ذاتیات و مقوّمات ماهیت جسم نیز به سه نظر اشاره می‌کند:

۱ـ متکلمان برآنند که جسم، مرکب است از اجزای تجزیه‌ناپذیر و همین اجزای لایتجزی یا جوهر فرد، ذاتیات و مقوّم ماهیت جسم‌اند.

۲ـ مشائیان بر این عقیده‌اند که جسم، مرکب است از هیولی و صورت که ذاتی جسم و مقوّم ماهیت آن هستند.

۳ـ سهروردی معتقد است که جسم همان مقدار قابل امتدادات سه‌گانه است و بسیط است. این نظر، مورد قبول شهرزوری واقع شده است.

در عین حال در آخر همین فصل می‌گوید: اثبات ترکّب جسم از هیولی و صورت، بعد از آن میسر است که ترکّب آن را از اجزای لایتجزی ابطال کنیم. وی بر این اساس، تغییر مشی خود را در پرداختن به مبحث هیولی و صورت در طبیعیات به جای روش مرسوم که در الهیات از آنها بحث کرده‌اند، تحلیل و تبیین کرده است[1]. همچنین می‌گوید نفی ترکّب جسم از اجزای لایتجزی در مسائل متعددی در علم الهی، از جمله در بحث تجرّد نفس و مبحث ترتیب وجود و امثال اینها مفید است[2].

فصل دوم، در نفی جزء لایتجزی و ردّ دلائل قائلان به آن است.

شهرزوری پس از ذکر اجمالی اقوال مختلف در چگونگی وجود اجزای لایتجزی در جسم که متناهی‌اند یا نامتناهی، و بالفعل‌اند یا بالقوه و بحث از احکام و اشکال اجزای لایتجزی از نظر قائلان به ترکّب جسم از آنها، به تفصیل به اقامهٔ برهان بر نفی جزء لایتجزی پرداخته است؛ ابتدا چهار برهان را نقل کرده و از آن میان، برهان نخست را به این شرح که «اگر جوهر فرد در خارج وجود داشته باشد، پاره‌ای از آن که محاذی جهتی است، غیر از پاره‌ای از آن است که محاذی جهت دیگر است، در این‌صورت تجزیه‌پذیر است» ترجیح داده و سه برهان دیگر را که بر فرضِ یک جزء در میان و ملتقای دو جزء، مبتنی است به یک مأخذ برمی‌گرداند، سپس چند برهان دیگر را که متقارب‌اند نقل کرده و بعد از آن با اشاره به این که نظّام معتزلی در مورد ترکّب جسم از اجزای لایتجزّی و کیفیت جزء لایتجزی دو نظر داشته، با ذکر چند دلیل، فساد مذهب اوّل او را که بر طفره مبتنی است روشن ساخته است و آن‌گاه مذهب دوم نظّام را مبنی بر این که «اجسام با این که در حجم متناهی هستند، بالفعل دارای اجزای نامتناهی‌اند» توضیح داده و سپس با ذکر چند دلیل، آن را ابطال کرده است و پس از نقل و ردّ

---

۱. در آخر مبحث اوّل مقدّمه نیز، چنان که اشاره شد، این موضوع را بیان کرده است.
۲. و این نمونه ای است از استمداد از طبیعیات برای اثبات مسائل الهیات.

دلائل نه‌گانهٔ قائلان به جزء لایتجزی، نظریه‌ای از قدما را مبنی بر این که جسم، مرکّب است از سطوح، و سطوح از خطوط، و خطوط از نقطه‌های غیر منقسم، نقل و رد کرده و به همین مناسبت به تحقیق در باب سطح و خط و نقطه پرداخته و در پایان به نقل و ردّ دلیلی از قائلان به جزء لایتجزی که به نحوی به سطح و خط و نقطه مبتنی است، پرداخته است.

فصل سوم، در بحث از هیولی و صورت است.

پس از آن که در فصل پیشین معلوم شد که جسم مرکب از اجزای لایتجزی نیست، پس باید در ذات خود متصل یگانه باشد، چنان که در ادراک حسی نیز متصل واحد است و فقط با بریدن یا شکستن یا در وهم و فرض تجزیه می‌شود، اکنون بحث بر این است که این متصل واحد که دارای حیّز است و در جهات امتداد دارد و دارای قطر است:

۱ـ قائم به ذات است و نیاز به چیزی ندارد که در آن حلول کند و این متصل واحد قائم به ذات، همان جسم مقداری است که نظر سهروردی و شهرزوری بر آن است، و این جسم مقداری مرکب از هیولی و صورت نیست. در این نظر، هیولای نخستین که حامل همهٔ صورتها و اعراض است، همان جسم است که بسیط و متصل واحد است و مرکب نیست، امّا در وهم تا بی‌نهایت قابل تقسیم است. این متصل واحد از حیث جوهریت جسمی، «جسم» و از حیث پذیرش صورتها و اعراض، «هیولی» نامیده می‌شود، با این حال در حقیقت ذات خود، یک چیز بیش نیست.

۲ـ در محلّی حلول می‌کند و در این صورت، محل حجمیت، «هیولی» است که بسیط است و اتصال امتدادی که قابل ابعاد سه‌گانه است، «صورت» است و مجموع هیولی و صورت «جسم» است و به تعبیر دیگر، جسم مرکب از هیولی و صورت است و این نظر ارسطو و پیروان او از مشائیان است.

اگر نظر قائلان به جزء لایتجزی، یعنی متکلمان را نیز در این مبحث به

عنوان رأی سوم ذکر کنیم، باید گفت: هیولی یا حامل صور و اعراض در این نظریه، همان اجزای لایتجزی هستند که جسم مرکب از آنها است.

شهرزوری در این فصل، وجوه گوناگون این مبحث را گشوده و ضمن نقل اقوال مختلف در تعریف هیولی، به نحو مبسوط به توضیح دیدگاههای مختلف، تبیین احتجاجات مشائیان و توضیح اعتراضات وارد بر آنها پرداخته است.

فصل چهارم، در تلازم هیولی و صورت و اینکه هیچ‌یک از دیگری جدا نمی‌شود.

شهرزوری در این فصل پس از ذکر چند وجه برای تبیین تلازم هر یک از آنها با دیگری، به ذکر کیفیت تلازم پرداخته و چهار فرض به شرح زیر مطرح کرده است: یا صورت، علت هیولی است یا به عکس است یا هر یک، علت دیگری است یا هیچ‌کدام، علت دیگری نیست؛ وی در باب هرکدام توضیحاتی داده است. تحت عنوان «تتمه»، صور نوعیه را مورد بحث قرار داده است. بعد از آن برای بیان این موضوع که جسم برای تحقق خارجی به فاعل خارجی نیاز دارد، سه وجه را ذکر کرده است که متقارب‌اند و بر این محورند که هر جسمی دارای شکل و مقدار خاص است و اگر خود به اعتبار جسمیت، مقتضی آنها باشد باید همهٔ اجسام یکسان باشند و چنین نیست، پس دارای فاعل خارجی است.

«نهایت» و اینکه لازمهٔ جسم است نه مقوّم آن، موضوع دیگری است که برای آن در این فصل، توضیحات و توجیهاتی آورده شده است.

سپس به نقل اعتراضات دربارهٔ مباحث مطرح شده در این فصل از قبیل تلازم هیولی و صورت و صور نوعیه پرداخته شده است. شهرزوری در پایان، در مباحث مطرح شده، نظر سهروردی را بدون ذکر نام او، مبنی بر انکار ترکّب جسم از هیولی و صورت و انکار وجود «صورت جسمیه» و انکار وجود «صور نوعیه جوهریه» پذیرفته و بر آن است که جسم، همان مقدار و فقط پذیرندهٔ هیئات و اعراض است؛ البته بعضی از هیئات و اعراض، «جواب ما هو» را تغییر می‌دهند و شهرزوری از آنها به «مخصِّصات نخستین» تعبیر می‌کند و مانعی نمی‌بیند که

کسی آنها را «صور نوعیه» بنامد، امّا به هرحال از نظر او این صور نوعیه، جوهر نیستند و برخی دیگر از این هیئات و اعراض، تغییری در «جواب ما هو» ایجاد نمی‌کنند و شهرزوری آنها را «توابع تخصیص» نامیده است.

فصل پنجم، در تناهی ابعاد است

شهرزوری‌نیز همچون خواجه نصیرالدّین طوسی تصریح کرده است که این مسأله، یکی از مقاصد طبیعیات و از مبادی‌ای است که اثبات برخی مسائل بر آن مبتنی است؛ مثلاً در طبیعیات، مسألهٔ اثبات محدِّد الجهات، و در الهیات، مسألهٔ امتناع انفکاک صورت از هیولی بر آن مبتنی است[1].

شهرزوری چندین برهان برای اثبات تناهی ابعاد با ایرادها و جوابهای داده شده، نقل کرده است.

وی ذیل تبیین برهان «کره و مسامته» و نقل مطالبی از فخر رازی، به تندی در باب او سخن گفته است:

> اگر این مرد از حکیمان و متألّهان می‌بود و جانش با خورشید حکمت برافروخته و نورانی شده بود از حکیمان دفاع می‌کرد و نسبت به آنان تعصب می‌ورزید و از سخن حکیمان، انوار حکمت به قلب او راه می‌یافت، امّا گویی هرکسی را بهر کاری ساختند[2].

شهرزوری در توضیح برهان «تُرس» می گوید: شیخ الهی، سهروردی این برهان را به دلیل این که سپر در خارج موجود است و هر کناری از آن محاذی کناری از عالَم است و به تعبیر دیگر، این برهان بر واقعیت مبتنی است نه بر فرض ذهنی قابل انکار، بر سایر براهین ترجیح داده است.

---

۱. و این نمونهٔ دیگری است از استمداد از طبیعیات برای اثبات مسائل الهیات.

۲. شهرزوری در متن به این حدیث تمسک جسته است: «کل میسّر لما خلق له».

فصل ششم، در جهات و احوال آنها است.

بحث «جهت» با بحث «تناهی ابعاد» مرتبط است، به این لحاظ بحث از «جهت» بعد از بحث از «تناهی ابعاد» مطرح شده است. طرف و نهایت امتداد، نسبت به همان امتداد، «نهایت» و «طرف» نامیده می‌شود و نسبت به اشاره به آن امتداد و قصد حرکت به سوی آن امتداد، «جهت» نامیده شده است، پس درواقع، هرکدام به اعتباری به امتداد تعلق دارند. شهرزوری در این فصل، ابتدا به تعریف «جهت» پرداخته که عبارت است از طرف امتدادی که ممکن است مقصود به اشارهٔ حسی و یا مقصود متحرک در حرکت مکانی باشد. به نظر او «جهت» از موجودات محسوس است، زیرا در هر اشاره‌ای ناگزیر مشارٌالیه باید باشد، چنان که در هر حرکتی مقصودی لازم است؛ چه اشاره و حرکت به سوی هیچ نشاید.

سپس به اقسام جهات پرداخته که عبارت‌اند از جهات شش‌گانهٔ بالا، پایین، چپ، راست، جلو و عقب. مبنا و معیار این تقسیم، بدن انسان است که آن را به اعتبار امتداد طول قامت انسان به بالا و پایین و به اعتبار امتداد عرض قامت انسان به چپ و راست و به اعتبار امتداد عمق بدن انسان، به جلو و عقب تقسیم کرده‌اند.

تقسیم دیگر این است که جهات یا طبیعی‌اند؛ و معیار طبیعی بودن این است که با فرض، متبدل نمی‌شوند، مثل بالا و پایین؛ و یا طبیعی نیستند که با فرض، متبدل می‌شوند، مثل چپ و راست و عقب و جلو که فرض ایستادن یک نفر به طرف مشرق با فرض ایستادن همان شخص به طرف مغرب متفاوت است.

«جهت» قابل قسمت نیست و شهرزوری چند وجه برای اثبات قابل قسمت نبودن آن ذکر کرده است.

سپس این موضوع مطرح می‌شود که جهات که منتها و غایت اشارات و حرکات‌اند با توجه به تناهی ابعاد، با یک جسم محیط، محدود می‌شوند که از آن به «محدِّد الجهات» تعبیر می‌کنند. جهات، در ملأ هستند و ممتنع است که در خلأ باشند و در عین‌حال این ملأ یک جسم بیش نیست، پس محدِّد الجهات یک جسم

است، امّا چون هر امتدادی دو طرف دارد و هر دو طرف، نیاز به محدِّد دارد و از طرف دیگر محدِّد یک جسم بیش نیست. بنابراین، آن‌چه را که نزدیک است با محیط خود محدود می‌کند که «بالا» نامیده می‌شود؛ و آن‌چه را که دور است با مرکز خود محدود می‌کند که آن را «پایین» نامیده‌اند و به عبارتی «پایین»، همان مرکز است و باید دانست که محیط مرکز را معیّن می‌کنند نه به عکس.

محدِّد الجهات دارای حرکت مستدیر است و حرکت مستقیم نمی‌پذیرد. هم‌چنین بسیط است و اجزای بالفعل ندارد و با توجه به تعریف مکان، محدِّد الجهات چون حاوی ندارد، پس مکان هم ندارد. زمین با مرکز محدِّد الجهات تعیین می‌شود، پس پایین است و نسبت به محیط محدِّد الجهات دور است. شهرزوری آنچه را که به اختصار بیان شد، در این فصل به نحو مستدل بیان کرده است.

فصل هفتم، در احکام اجسام بسیط و مرکب و میل و حقیقت آن و برخی از احوال محدِّد الجهات است.

در این فصل، ابتدا یک قاعده و دستور برای تشخیص آنچه مقتضای ذاتی جسم است از آنچه به سبب غیر برای آن واجب می‌شود، تبیین شده است: جسم را در عقل خود با قطع نظر از هرچیز در نظر بگیر، در این‌صورت آنچه در این حالت برای آن واجب است لذاته خواهد بود؛ زیرا آنچه به سبب امر خارج، واجب می‌شود در این حالت قابل تصور نخواهد بود. سپس برخی از احکام اجسام بسیط که ماهیت جسم لذاته، مقتضی آنها است و عبارت‌اند از «مقدار»، «شکل» و «داشتن حیّز و مکان طبیعی» مورد بحث واقع شده است. پس از آن به مناسبت آن که داشتن مکان طبیعی، مقتضای ذاتی جسم دانسته شد، بحث از «میل» که هر جسمی به مکان طبیعی خود دارد و اقسام میل از طبیعی، ارادی و قسری به تفصیل مطرح شده است. توضیح اعتراض بر برهان «امتناع حرکت قسری بر عدیم المیل» و تبیین برخی احکام محدّد الجهات که متفرع بر «میل» است و تشریح نظر سهروردی در ابطال برهان ثبوت میل برای هر جسم، از مباحث دیگر این

فصل است. در پایان فصل به این مطلب پرداخته است که این نظر که محدِّد الجهات، کون و فساد و خرق و التیام نمی‌پذیرد بر این قاعده مبتنی است که هرچه قابل حرکت مستقیم است، کون و فساد و خرق و التیام می‌پذیرد و چون محدِّد الجهات دارای حرکت مستدیر است، پس کون و فساد و خرق و التیام نمی‌پذیرد.

فصل هشتم، در مکان و اقوال دیگران در باب آن است.

در باب مکان، نظریه‌های مختلفی مطرح شده است: بعضی هیولی و عده‌ای صورت را مکان دانسته‌اند، چنان که برخی نفس و گروهی خلأ را مکان دانسته‌اند و ارسطو گفته است: مکان عبارت است از سطح باطن جسم حاوی که مماس است با سطح ظاهر جسم محوی. شهرزوری در این فصل برای تبیین حقیقت مکان و ردّ نظریاتی که آنها را ناصواب دانسته، با توضیح أمارات چهارگانهٔ مکان، نظریات خارج از شمول آن أمارات را رد کرده و در عین حال به صورت خاص در باب خلأ که بعضی آن را مکان دانسته‌اند به تفصیل وارد بحث شده و با پذیرش نظر ارسطو، نتیجه گرفته است که چون چیزی بالاتر از محدّد الجهات نیست که حاوی آن و محیط بر آن باشد، پس محدّد الجهات مکان ندارد و به این مناسبت، وارد برخی دیگر از مباحث و احکام محدّد الجهات شده است، از قبیل این که وجود دو عالم یا بیشتر که هرکدام دارای یک محدّد باشند ممتنع است.

أمارات چهارگانهٔ مکان که شهرزوری به پیروی از شیخ اشراق آورده است و به نظر خود او از لوازم جسم‌اند عبارت‌اند از:

۱ـ این که جسم می‌تواند از مکانی به مکان دیگر منتقل شود.

۲ـ این که ممتنع است که دو جسم در یک مکان حاصل شوند.

۳ـ این که جسم با لفظ «در» یا آنچه به این معنی اسبت به مکان نسبت داده می شود.

۴ـ این که مکان با جهات مختلف می‌شود.

هدف از طرح نشانه‌های چهارگانه، ابطال برخی از تعاریفی است که از

مکان شده است: مثلاً با پذیرش نشانهٔ نخست، این نظر که جسم همان هیولی و صورت است باطل می‌شود، زیرا هیولی و صورت قابل انتقال نیستند؛ و لازمهٔ پذیرش نشانهٔ دوم این است که باید بین مکان و محل فرق قائل شد، چه حصول دو متمکّن در یک مکان ممتنع است، امّا حصول دو حالّ در یک محل ممکن است، مثل حلول شیرینی و سفیدی در شکر؛ و لازمهٔ پذیرش نشانهٔ سوم، ردّ این نظر است که مکان آن است که جسم بر آن استقرار می‌یابد؛ و از نتایج پذیرش نشانهٔ چهارم، این است که نفس، مکان جسم است، در حالی که نفس، جهت ندارد تا با اختلاف جهت مختلف شود.

سپس چنان که اشاره شد، مذهب قائلان به این نظر که مکان خلأ است توضیح داده شده و بعد از آن، براهین ابطال خلأ به تفصیل آمده است. احتجاجات اثبات‌کنندگان خلأ و امتناع وجود دو عالم در یک محدِّد، از جمله دیگر مباحث مطرح شده در این فصل است.

شهرزوری به عنوان یک فیلسوف اشراقی در پایان این فصل پس از بحث از امتناع وجود دو عالم در یک محدِّد، می‌گوید: در نظر حکیمان متألّه، غیر از این عالم که ما در آن هستیم، عوالم دیگری وجود دارند که دارای مقدارند با تأکید بر این‌که آن عوالم، عالم نفس یا عالم عقل نیست، بلکه در اقلیم دیگرند که آن را «اقلیم هشتم» می‌خوانند و جابلقا و جابرصا و هورقلیا در آن قرار دارند و در میان ترتیب عالم واقع است، یعنی بین مجرّد کامل و مادی کامل، این عالم است که نه مجرد کامل است و نه مادی کامل. این عالم، همان عالم سوم یا عالم صور یا مُثُل معلّقه است که شیخ اشراق، سهروردی در آخر حکمة الإشراق از آن بحث کرده است و شهرزوری نیز در الهیات رسائل الشجرة الإلهية در این معنا به تفصیل سخن گفته است.

فصل نهم، در حرکت و احوال آن است.

با ذکر چند تعریف برای حرکت و توضیح اشکالات وارد بر آنها، از میان

تعاریف مطرح شده، دو تعریف را همانند شیخ اشراق در طبیعیات التلویحات می‌پذیرد که عبارت‌اند از:

۱ـ حرکت عرضی است بالضروره ناپایدار که ثبات آن به تجدد و نوشدن است[۱]. این تعریف، ناظر است بر این نظریه که مقولات پنج قسم‌اند: جوهر و کمّ و کیف و اضافه و حرکت[۲]. در این تعریف از حرکت، با هر قیدی، یکی از چهار مقوله از تعریف خارج شده است و قید «ثبات آن به تجدد است» که خاصّ حرکت است به این معنا است که حرکت از موجودات ثابت است، چون اگر ثابت نباشد منقطع می شود و ثبات آن به تجدّد است.

۲ـ حرکت عبارت است از خروج چیزی از قوه به فعل امّا نه دفعتاً. این تعریف، بر این موضوع ناظر است که موجودات از نظر قوه و فعل سه قسم‌اند: یا من جمیع الوجوه بالفعل‌اند، یا من جمیع الوجوه بالقوه‌اند و در این دو نوع از موجودات حرکت راه ندارد؛ قسم سوم این است که از وجهی بالفعل و از وجهی بالقوه است؛ در این صورت یا دفعتاً از قوه به فعل درمی‌آید که آن را «کَون» می‌نامند در مقابل «فساد»؛ و یا تدریجاً از قوه به فعل درمی‌آید که این را «حرکت» می‌نامند.

پس از آن، نظر منکران وجود حرکت مطرح شده و یکی از دلائل آنان، این است که «حرکت یک امر سیّال است و تقسیم می‌شود به آنچه گذشته و آنچه نیامده و این هردو معدوم‌اند، پس حرکت معدوم است» و پس از ردّ استدلالهای آنان، وقوع حرکت در چهار مقوله با ذکر مصادیق برای هر یک، ذکر شده است. از مباحث مهم در این بخش، این است که حرکت در کمّ و کیف نیز وجود ندارد و درواقع، حرکت فقط در أین و وضع جاری است، و در ضمن آن به بیان این موضوع پرداخته است که ابن سینا نخستین فیلسوفی است که متوجه حرکت وضعی شده است، گرچه قولی بر آن است که فارابی اوّلین کسی است که بر آن

---

۱. «الحركة هيئة غير قارة بالضرورة؛ لايتصور ثباتها إلّا بالتجدد».

۲. سهروردی بر این عقیده است و شهرزوری نیز از او پیروی کرده است.

متنبّه شده است.

توضیح این مطلب که چرا حرکت در جوهر و سایر مقولات عرضی واقع نمی‌شود و ذکر تقسیمات مختلف حرکت، مثل تقسیم آن به طبیعی، قسری و ارادی، تقسیم آن به مابالذات و مابالعرض، تقسیم آن به تُند و کُند، تقسیم آن به مستقیم و مستدیر، تقسیم آن به متضاد و غیرمتضاد، و چگونگی اختلاف حرکات و تمایز آنها از یکدیگر، از دیگر مباحث مهمّ این فصل است.

ضمن توضیح یک قاعده مبنی بر این که جسم لذاته مقتضی حرکت نیست، بیان می‌کند که «طبیعت» مطلقاً نمی‌تواند موجب حرکت شود؛ زیرا طبیعت ثابت است و امر ثابت نمی‌تواند مقتضی امر غیرثابت شود، و در پی آن، «حرکت طبیعی» را که در کلام حکما به کار رفته، تبیین کرده است. سکون، آخرین موضوعی است که در این فصل مورد بحث واقع شده است.

فصل دهم، در باب زمان و احوال آن است.

شهرزوری در این فصل ابتدا به اجمال، نظر قائلان به وجود زمان را ذکر کرده است. این گروه خود به دو دسته تقسیم شده‌اند: برخی معتقدند زمان آشکارترین چیز است و اثبات وجود آن، نیازی به برهان ندارد و بعضی دیگر برآن‌اند که اثبات وجود زمان نیاز به برهان دارد. پس از آن، نظر منکران وجود زمان مطرح شده و مجدداً به تفصیل، نظر مثبِتین آن آمده است. موضوعات «آن»، «اوّل» و «آخر» نداشتن زمان، نظریهٔ واجب الوجود بودن زمان و ردّ آن، از دیگر موضوعات این فصل است. سپس نظر شهرزوری مبنی بر این که زمان أظهر اشیاء است، با این بیان که «با روشنی چراغ به دنبال خورشید مگرد» تبیین می‌شود. «ازل»، «ابد»، «سرمد» و «دهر» و نحوهٔ وجود زمان که ذهنی است، قدیم بودن زمان در مقابل حدوث آن، نقل شکّی در باب زمان و پاسخ آن، از جمله مباحث مطرح شده در این فصل است.

قسم دوم، در اجسام بسیط عِلوی و سفلی است.

این قسم در ضمن دو فصل تبیین شده است.

فصل اول، در اقسام بسائط است.

در این فصل، حالات عام و کلّی و نیز احکام و احوال خاصّ اجسام بسیط و سپس هرکدام از عناصر مورد بحث قرار گرفته است. از مجموع مباحث چنین بر می‌آید که اجسام یا اجرام به طور کلی دو دسته اند:

۱ـ بسائط. ۲ـ مرکبات.

بسائط نیز دو دسته اند:

۱ـ افلاک که اصلاً ترکیب و شکل نمی‌پذیرند.

۲ـ عناصر که بر بساطت خود باقی نمی‌مانند و ترکیب می‌پذیرند و عبارت‌اند از: آتش، هوا، آب و خاک. بعضی از عناصر به سختی شکل می‌پذیرند، مثل زمین یا خاک و برخی به آسانی، مثل آب.

بحث کلّی دیگر در باب عناصر، وزن آنها است، به این معنی که آنها خفّت و ثقل را می‌پذیرند، مثلاً آتش خفیف مطلق است و خاک ثقیل مطلق و هوا خفیف غیرمطلق است و آب ثقیل غیرمطلق.

بحث کلّی دیگر این است که عناصر، کیفیات چهارگانهٔ حرارت و برودت (کیفیات فعلی) و رطوبت و یبوست (کیفیات انفعالی) را می‌پذیرند و به اینها «کیفیات اولیه» اطلاق می شود که بسیط‌اند و غیر قابل تعریف؛ و از ترکیب آنها «کیفیات ثانویه» حاصل می شود که تعدادشان بسیار است.

مسألهٔ دیگر این است که بسائط و مرکبات عنصری، خرق و التیام و کون و فساد می‌پذیرند؛ امّا بسائط غیر عنصری، یعنی محدّد الجهات و افلاک، خرق و التیام و کون و فساد نمی پذیرند و به این لحاظ، آنها را «طبیعت پنجم» نامیده‌اند.

تبیین اشتراکات و اختلافات افلاک با اجسام عنصری، علت انحصار عناصر در آتش، هوا، آب و زمین، کیفیات چهارگانه، علت انحصار آنها در چهار، و احکام و حالات آنها، چرایی بی‌نیاز بودن کیفیات چهارگانه از تعریف، از دیگر

مباحث این فصل است. در پایان فصل، به هریک از عناصر در ضمن چهار مبحث پرداخته شده است:

۱ـ دربارهٔ آتش که در آن، دلیل وجود آتش، حرارت آن، علت یبوست (خشکی) آن، و نیز انکار وجود آتش در نظر برخی و از جمله شیخ اشراق[۱]، مورد بحث قرار گرفته است و آخرین مطلب این است که آتشِ خالص، رنگ ندارد و إلّا مانع آن می‌شد که ما ستارگان را ببینیم.

۲ـ هوا که مباحث مختلفی در باب آن مطرح شده است؛ از جمله این که شکل هوا کروی کامل نیست، هوا به لحاظ وزن، سبک‌تر و به لحاظ کیفیت، گرم‌تر از آب است، هوا به یک معنا دارای رطوبت است. هوا گرچه شفاف است، امّا نوعی غلظت و کثافت از روشنی خورشید و ماه دریافت می‌کند و لذا در روشنی خورشید، هوا را می‌بینیم.

۳ـ در باب آب، مستدیرالشکل بودن آن، چرایی میعان آن، بُخار، تلخی آب دریاها، از جمله مباحث مطرح شده است.

۴ـ در باب زمین، کروی بودن آن، مهم‌ترین موضوعی است که مورد بحث واقع شده است.

فصل دوم، در بیان مشترکات عناصر چهارگانه است.

این فصل درواقع، تفصیل برخی از مطالب فصل پیشین است و به چهار مبحث تقسیم شده است:

۱ـ طبقات عناصر چهارگانه: بر این مبنا زمین و هوا دارای چهار طبقه‌اند؛ آب و آتش دارای یک طبقه.

۲ـ عناصر قابل کون و فساداند. مهم‌ترین برهان بر این مدّعا این است که آنها به یکدیگر منقلب می‌شوند و باید توجه داشت که انقلاب این نیست که یک عنصر به عنصر دیگر منقلب شود، یعنی عین آن عین دیگری شود که از آن به

---

۱. شیخ اشراق، آتش را عنصر مستقل نمی‌داند.

«انقلاب عین» تعبیر می‌شود و این محال است؛ بلکه چون عناصر، هیولی و مادهٔ مشترک دارند، انقلاب آن است که یک عنصر، صورتی را رها می‌کند و صورت دیگری را می‌پذیرد.

شهرزوری در این مبحث برای انقلاب هر یک از عناصر به دیگری نمونه‌هایی ذکر کرده است، مثلاً وجود سنگوارهٔ گیاهان و جانوران و یا حیوانی که در معدن نمک افتاده و بلافاصله به نمک منقلب شده بر همین مبنا است و در این مورد به مشاهدات استناد کرده است.

۳ـ صور نوعیهٔ عناصر چهارگانه غیر از کیفیات چهارگانه است. در این مورد، پس از نقل و توضیح نظر مشائیان مبنی بر این که عناصر دارای صورت نوعیه‌اند که جوهر است و صور نوعیهٔ آنها غیر از کیفیات چهارگانه است که اعراض‌اند، نظر خود را ــ مبنی بر ابطال صور نوعیه و این که در عناصر جز جسمیت و کیفیات که اعراض‌اند چیز دیگری وجود ندارد ــ به اختصار مطرح کرده است.

۴ـ ثقل و خفّت. این بحث مطرح شده است که مثلاً زمین سنگین‌تر از آب است یا هوا سبک‌تر از آب است.

قسم سوم، در استحاله در کیف و مزاج و توابع آن است.

این قسم نیز در دو فصل تنظیم شده است.

فصل اول، در استحاله در کیف است.

وقتی آب ــ با این که آب است ــ گرم یا سرد می‌شود، در باب علت این گرم یا سرد شدن سه نظریه مطرح شده است:

۱ـ استحاله در کیف. استحاله در کیف به این معنا است که کیفیات اجسام، از طریق تماس یا مجاورت با شیء دیگر، تغییر می‌کند، مثلاً آب با حفظ صورت نوعیهٔ خود، یعنی با این که آب است، در اثر مجاورت با آتش گرم می‌شود. این نظر بر این امر مبتنی است که کیفیات اعراض‌اند و با تغییر آنها خود شیء تغییر

نمی‌کند و اجسام از طریق مماس شدن، مجاورت یا مقابله، در یکدیگر اثر می‌گذارند و کیفیات آنها تغییر می‌کند.

۲ـ فُشُوّ. فشوّ به این معنی است که گرم شدن آب در مثال مذکور، به این سبب است که در حین مجاورت آب با آتش، اجزای آتش در آب نفوذ کرده و سبب گرمی آب شده است، درواقع، گرما از آتش است و خود آب اصلاً گرم نشده است. نظریهٔ فشوّ بر این دیدگاه مبتنی است که کیفیات، صور نوعیه‌اند و تغییر نمی‌کنند.

۳ـ بروز و کمون. بروز و کمون به این معنا است که حرارت آب در مثال مذکور، ناشی از آتش است که مثلاً در درون آب پنهان است و به هنگام مجاورت آب با آتش، آن گرما بروز و ظهور می‌یابد و در مقابل، برودت در کمون و باطن می‌ماند؛ در این نظر نیز کیفیات، صورت نوعیه دانسته شده است.

در این فصل، ابتدا نظریات فوق توضیح داده و نظریات فشوّ و بروز و کمون که از اناکساغورس است ابطال شده است. آن‌گاه ضمن بیان علت تقدم بحث استحاله در کیف بر بحث از مزاج، به اسباب حرارت که عبارت‌اند از حرکت، شعاع و مجاورت اشیای دارای حرارت، پرداخته و به‌خصوص، بحث شعاع و ردّ نظر جسمیت آن به تفصیل توضیح داده شده است؛ در اینجا چند نکته قابل توجه است:

۱ـشعاع چون عرض است از مُنیر به مستنیر منتقل نمی‌شود، بلکه به شرط مقابلهٔ مستنیر با منیر، از جانب عقل مفارق، شعاع به مستنیر افاضه می‌شود.

۲ـ خورشید بالذات گرم نیست و گرما ناشی از انعکاس شعاع است.

«خاتمهٔ» فصل در باب تخلخل و تکاثف و دلائل ابطال تخلخل است که به تفصیل بدان پرداخته شده است.

فصل دوم، در مزاج و توابع آن است.

چنان که پیش از این مکرر گفته شد، اجسام سماوی خرق و التیام و کون و

فساد نمی‌پذیرند و در این فصل بیان می‌شود که آنها مزاج نیز ندارند، البته علت آن روشن است؛ زیرا اجسام سماوی هم بسیط‌اند و هم فاعل و مؤثّر در اجسام، در حالی‌که موضوع در مزاج به عکس است، یعنی در مزاج هم انفعال هست و هم نوعی آمیزش که شیء را از بساطت خارج می‌کند و بنا براین موضوع مزاج اجسام عنصری است نه اجرام فلکی.

شهرزوری در این فصل پس از نقل تعریف مزاج از نظر ابن سینا و نقل اشکالات وارد بر آن از جانب فخررازی و نقد آنها، خود تعریفی از مزاج به این شرح بیان می‌کند: مزاج، کیفیت ملموسی است در جسمی که مرکب است از عناصری با کیفیتهای متضادی که هرکدام دیگری را می‌شکند و در آن اثر می‌گذارد و به این شکستن «تفاعل» می‌گویند و البته در کیفیات متضاد، شرط نیست که ضدّین نهایت اختلاف را با هم داشته باشند؛ خلاصه آنکه کیفیتِ حاصل از چنین تفاعلی «مزاج» نامیده می‌شود. شهرزوری سعی کرده است با ذکر هر قیدی از ورود اشکالات قبلی جلوگیری کند. پس از آن، اقسام مزاجها که از تفاعل کیفیتهای چهارگانهٔ رطوبت، یبوست، حرارت و برودت در اجسام حاصل می‌شود، به تفصیل مورد بحث واقع شده است.

این چنین نیست که یک نوع فقط دارای یک مزاج باشد، بلکه در انواعی که مرکب‌اند چندین مزاج به ترتیب اوّل و دوم و ... وجود دارد؛ مثلاً، انسان مرکب است از اعضایی مثل سر و قلب و هرکدام از آنها مرکب است از اعضای متشابه مثل گوشت و استخوان و هرکدام مرکب‌اند از اخلاط و اخلاط مرکب‌اند از خوراکیها و خوراکیها از عناصر چهارگانه. در این مثال، خوراکیها که از تفاعل عناصر حاصل شده است، مزاج اوّل‌اند و اخلاط که از تفاعل خوراکیها پدید آمده است، مزاج دوم است و گوشت و استخوان که از تفاعل اخلاط پدید آمده است، مزاج سوم است و انسان مزاج چهارم. نکتهٔ مهم این است که هر مزاج، ممتزج را آماده می‌کند تا خاصیت و تأثیری از جانب واهب، در آن پدید آید، به عبارت دیگر صرف مزاج، عامل وجود خواص و کیفیات در ممتزج نیست و در مثال مذکور،

پس از حصول مزاج انسان، از واهب، در انسان چیزی پدید می‌آید که به آن «قوهٔ نفسانی» می‌گوییم.

شهرزوری با یک تلقی اشراقی، این موضوع را با نقش خورشید در عالم طبیعت تبیین کرده است به این بیان که اگر خورشید نبود در این عالم، هیچ کَون و فسادی رخ نمی‌داد، چنان که شب و روزی هم نبود و فصلی هم نبود و مزاجی هم نبود، پس او که نیّر اعظم و ملِک اکرم و سلطان انور و سرور عالم طبیعت و به منزلهٔ چشم و دل و روح عالم است، علت مزاج و ترکیب است.

در «خاتمهٔ فصل» به ذکر بعضی از افعال و انفعالات منسوب به کیفیات چهارگانه مثل تبخیر، تدخین، تصعید، تقطیر، طبخ، نضج و امثال آنها پرداخته شده است.

قسم چهارم، در آثار عِلوی و سفلی است.

این قسم در پنج فصل سامان یافته است:

فصل اوّل. مقدمه و اقسام کائنات متکوّن

در این فصل، تأثیر آشکار و پنهان اجرام عِلوی و بخصوص ماه و خورشید در زمین مورد بحث قرار گرفته است. ازجمله، پیدایش فصلهای چهارگانه با خصوصیات مختلف که از آثار خورشید است و خود منشأ تغییرات عظیمی در زمین می‌شود؛ و یا اختلاف احوال ماه که سبب پیدایش جزر و مد است و جزر و مد، خود عامل آثار بزرگی در پدیده‌های زمین است؛ و یا اختلاف احوال سیارات که آثار فراوانی در زمین دارند و از آن جمله است آنچه در احکام نجومی مثل وقوع طوفانهای شدید یا جنگهای سخت و پیدایش و انقراض دولتها تبیین می‌شود و به نظر شهرزوری، این‌قبیل آثار نمی‌تواند از ماه و خورشید باشد.

فصل دوم، در باران، برف، تگرگ، مِهْ و شبنم

چنان که از عنوان فصل برمی‌آید، اسباب و علل و کیفیت پدیدآمدن باران، برف، تگرگ، مِه، و شبنم به اختصار براساس حدس و تجربهٔ برآمده از مشاهدات

کیفیت تبخیر آب در حمام و سایر تحولات آن تبیین شده است.

فصل سوم، آثار آشکار جوّ بالا، مثل رنگین‌کمان، هاله، شُمَیسات،...

در این فصل، چیستی و کیفیت پدیده‌های آشکار جوّی مثل هاله[1]، رنگین‌کمان، شُمَیسات، نیازِک[2] و جز اینها مورد بحث واقع شده است. شهرزوری ضمن تعریف هریک از آنها، توضیح می‌دهد که برخی از حکیمان آنها را خیالی و غیرواقعی دانسته‌اند و امّا حکیمان متألّه ــ که اشراقیان نیز از آنانند ــ برآنند که اینها اموری محقَّق هستند و در خارج موجودند.

شهرزوری، ضمن تبیین و معرفی هریک از آنها و بخصوص قوس قزح (رنگین کمان) با اشاره به اضطراب در بیان ابن سینا درمورد خیالی بودن یا نبودن آنها، که پس از مشاهدات و تجربیات مکرر اعتراف کرده است که در باب اینها هنوز چیزهایی را نمی‌داند، به نقد آن پرداخته است و خود او در باب هاله، قوس قزح، شمیسات و نیازک، نظر حکمای متألّه را مبنی بر اینکه این امور تحقق خارجی دارند پذیرفته است؛ وی بر آن است که تبیین طبیعی در باب اینها درست نیست و اموری از این قبیل، معلول و مقتضای قوای روحانی است و این نظر بر اعتقاد اشراقیان بر مُثل نوری که ربّ‌النوع موجودات این عالمند مبتنی است.

فصل چهارم، رعد، برق، ستارگان، شهابها، دنباله‌دارها و باد

در این فصل، کیفیت پیدایش رعد و برق و صاعقه و ستارگان دنباله‌دار و سنگهای آسمانی و امثال اینها مورد بحث واقع شده است و ضمن توضیح نظر حکما و ازجمله ابن سینا در تعلیل این رخدادهای بالای زمین، می‌گوید اوّلاً این امور در خارج محقق هستند و ثانیاً به هیچ وجه آنچه به عنوان علل و اسباب

---

۱. هاله، دایرهٔ سفیدی است که دور ماه دیده می‌شود. برای توضیح بیشتر به متن کتاب مراجعه شود.

۲. ظاهراً بنا بر عبارت متن کتاب، شمیسات توده‌های ابری جنب خورشید است که به رنگ و شکل خورشیدند؛ و نیازک شعاعهای برآمده از خورشید است که چون نیزه برکشیده است. برای اطلاعات بیشتر به متن مراجعه شود.

طبیعی ذکر می‌شود علل و اسباب تامّه نیست بلکه نشان‌دهندهٔ آن است که اجمالاً ـ براساس مشاهده و تجربه ـ اسباب و علل مادی طبیعی وجود دارد امّا برای حکیم طبیعی مقدور نیست علل و اسباب جزئیات را توضیح و شمارش کند چنان که حکیم الهی نیز چنین قدرتی ندارد. وی در این موضوع نیز به حکمای متألّه مبنی بر انتساب امر به ربّ‌النوع یا مُثُل نوری اشاره می‌کند؛ هرچند حکیم الهی می‌تواند به اجمال به تعلیل هریک از امور طبیعی بپردازد.

شهرزوری در پایان این فصل به تحقیق در ماهیت باد و اقسام و اصناف آن پرداخته است.

فصل پنجم، در باب اموری که روی زمین پدید می‌آیند

در این فصل، علل و اسباب پیدایش موضوعاتی مثل چشمه، قنات، زلزله، کوهها و چگونگی آن، سنگی شدن کوهها، سنگواره‌ها، و نیز منافع کوهها مورد بحث واقع شده است. درمورد سنگواره‌ها پس از نقل کلام ابن‌سینا در باب سنگواره‌ای که مشاهده کرده است، می‌گوید سه عامل در پیدایش سنگواره‌ها مؤثر بوده است: قوهٔ طبیعی معدنی و هوایی، قوای روحانی و اتصالات فلکی. به عبارت دیگر، استعداد طبیعی موجود در معدنیات و هوا که عامل طبیعی تبدیل اشیاء به سنگ و سنگواره شدن اشیای طبیعی است و دیگر، تأثیری است که از ناحیهٔ اتصالات فلکی نسبت به مردمی یا شهری در زمین حاصل می‌شود و سه دیگر، اثر قوای روحانی یا مُثُل نوری است که ربّ‌النوع پدیده‌های این عالم‌اند.

در «خاتمهٔ» فصل که در باب مساکن و مزاج شهرها است، بحث بر این است که چرا در بعضی از جاها امکان ساختن مسکن و ایجاد شهر و تجمع جمعیت انسانی وجود دارد و در بعضی جاها نیست و همچنین علت گرمای خطّ استوا و تأثیرات آن، اسباب پیدایش حرارت در خطّ استوا و شمال و جنوب و همچنین موضوع طوفان مورد بحث واقع شده است.

قسم پنجم، در باب پیدایش معادن است.

این قسم در دو فصل است:

فصل اوّل، در معدنیات

علت پیدایش معدنیات، تقسیمات جواهر معدنی و اقسام سه‌گانهٔ آنها در این فصل مورد بحث واقع شده است:

بخارها و دودهای قوی و پرفشار زیر زمین، زمین را می‌شکافند و به صورت چشمه یا زلزلهٔ وحشتناک بروز می‌کنند. امّا اگر چندان قوی نباشند در دل زمین محبوس می‌مانند و با امتزاج با یکدیگر مواد جسمانی را برای پیدایش معدنیات آماده می‌کنند. و البته هر قوهٔ معدنی خاص سرزمینی است.

به نظر شهرزوری، بهترین تقسیم معدنیات این است که بگوییم جواهر معدنی یا ذوب‌شونده‌اند یا نه؛ ذوب‌شونده‌ها سه قسم‌اند:

۱ـ ذوب‌شوندهٔ منطرق، مثل اجسام هفت‌گانه (طلا، نقره، مس، قلع، سرب، انک، آهن و روی).

۲ـ ذوب‌شوندهٔ مشتعل غیرمنطرق، مثل کبریت و زرنیخ.

۳ـ ذوب‌شوندهٔ غیرمنطرق غیرمشتعل، مثل شیشه و املاحی که با رطوبت ذوب می‌شوند.

معدنیاتی که ذوب نمی‌شوند دو قسم‌اند: یا مرطوب‌اند، مثل جیوه که مرطوب است، اما ذوب نمی‌شود، و یا خشک و سفت‌اند، مثل الماس و یاقوت که از شدت خشکی و صلابت ذوب نمی‌شوند، و بر اساس این تقسیم جواهر معدنی پنج نوع‌اند.

تقسیم دیگر از معدنیات این است که آنها را به ارواح و اجساد و احجار تقسیم کرده‌اند.

تقسیم سوم از اخوان الصّفا است که معدنیات را برحسب محلّ پیدایش آنها تقسیم کرده‌اند.

براساس گزارشی که از اخوان الصّفا نقل کرده است تا آن زمان هفتصد

نوع معدن شناخته شده بوده است.

با توجه به اعتقاد به تأثیر کواکب در زمین، رنگ هریک از معادن برحسب ستارهٔ متولّی آن توجیه شده است.

طبایع مختلف معادن نیز به قوای روحانی مؤثر در آنها منتسب است.

فصل دوم، در کیمیا و احکام نجوم است

در این فصل، ابتدا در باب این که ثمرهٔ علم، عمل است و ارزش علم و عمل به‌طور کلی و ثمرهٔ علم طبیعی مطالبی مطرح شده است و سپس در باب کیمیا و این که آیا ممکن است از علم طبیعی به کیمیا دست یافت یا نه و هم‌چنین علم طب که از متعلّقات علم طبیعی است و نیازهای علمی یک طبیب که باید از علم طبیعی بیاموزد بحث شده است. بحث از علم احکام نجوم و مباحث مربوط به آن، آخرین موضوع مطرح شده در این فصل است.

شهرزوری تأکید کرده است که علم احکام نجوم، هیچ تعلقی به علم طبیعی ندارد و حتی بسیاری از مباحث مطرح شده در آن، مخالف قواعد علم طبیعی است. وی به این مطلب اشاره می‌کند که علم احکام نجوم باطل است و حتی نقل می‌کند که فارابی و ابن‌سینا رساله در ردّ آن نوشته‌اند، گرچه آنچه به نام احکام نجوم، مطرح شده از طریق قیاس حاصل نشده، بلکه یا از طریق تجربه بوده یا از طریق وحی و الهام ربّانی و یا از طریق دعا و درخواست از کواکب بزرگ، ممکن است حاصل شده باشد. خود او بر آن است که تأثیر اجرام آسمانی در زمین و اتصال بزرگانی چون آدم و شیث و هرمس به ملأ اعلی و عوالم روحانی، مهم‌ترین مبدأ و منشأ این‌قبیل اطلاعات است.

قسم ششم، در نفوس نباتی است

این قسم در دو فصل است:

شهرزوری با این که در تبیین فهرست اولیهٔ طبیعیات، قسم ششم را نظر در نباتات معرفی کرده است، اما در عمل از دانش گیاه‌شناسی بحثی نکرده است،

بلکه در این قسم، فقط به تبیین نفس نباتی پرداخته است.

فصل اوّل، در قوای نباتی

در این فصل پس از تبیین نفس نباتی، قوای آن مورد بحث واقع شده است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱ـ قوهٔ غاذیه و خدمتکاران آن، یعنی جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه و دلیل وجود آنها.

۲ـ قوهٔ نامیه و فرق بین غاذیه و نامیه.

۳ـ قوهٔ مولّده و دو فعل مهمّ آن، یعنی آفریدن تخم و بذر و شکل دادن به آن و دیگری افادهٔ هیئات مناسب به تخم و بذر ازقبیل قوی و مقادیر و... برای این که تخم، مبدأ شخص دیگری از همان نوع یا جنس شود.

از اسباب مرگ طبیعی نبات نیز در این فصل بحث شده است.

فصل دوم، در بیان احوال مختلفی که به نبات تعلق می‌گیرد

در این فصل، موضوعات مختلفی که به نوعی به نبات تعلق دارد مورد بحث قرار می‌گیرد. مثل این که آیا گیاه، حسّ و فهم دارد یا نه، مذکر و مؤنث دارد یا نه، مزاج و یا اعضای اصلی گیاه چیست؟، مبادی تولید در تخم گیاه کدام و چگونه است؟، کیفیت تغذیهٔ گیاه به چه نحوی است؟ همچنین برخی حالات گیاه ــ صلابت و رزانت و سبکی و استواری ساقه و شاخه‌ها و چربی میوه‌ها و زود و دیر میوه دادن گیاهان و فوائد برگ و بزرگی و کوچکی گیاهان و تغییر طعم میوه‌ها ــ از جملهٔ اهمّ مباحث این فصل است.

قسم هفتم، در نفس حیوانی

این قسم نیز در دو فصل است:

فصل اوّل، در قوای ظاهر

در این فصل تعریف نفس، منحصر بودن قوای ظاهری در پنج، شرح قوای

لامسه، ذائقه، شامّه و سامعه، صوت، اصوات افلاک و مباحث روحانی متعلق به آن و صَدیٰ به تفصیل مورد بحث واقع شده است. باصره و مباحث متعلق به آن در بخش مبصرات و ابصار و شعاع و استدلالها و دیدگاههای موافقان و مخالفان و نظر مورد قبول شهرزوری به تفصیل در این فصل آمده است و «خاتمهٔ» فصل در باب صور در آیینه است.

فصل دوم، در حواس باطنی

قوای باطنی که در این فصل از آنها بحث شده است عبارت‌اند از:

۱ـ قوهٔ حسّ مشترک، دلائل مشائیان برای اثبات آن، نقد نظر آنان و سرانجام ردّ این قوه.

۲ـ قوهٔ خیال یا مصوّره، ذکر وجوهی که بر تغایر خیال و حسّ مشترک دلالت می‌کند و ردّ آنها.

۳ـ قوهٔ واهمه.

۴ـ قوهٔ متخیّله یا متصرّفه.

۵ـ قوهٔ حافظه یا ذاکره.

شهرزوری سپس می‌گوید گرچه بر مبنای نظر قوم، قوای باطنی پنج قسم است، امّا بر مبنای متألّهان، این قوا به یک قوه برمی‌گردند، گرچه هریک به حسب اعتبارات و آلات به اسمی خوانده می‌شود. پس از این مبحث، نظر اطبّا که قوا را سه قسم می‌دانند، یعنی خیال و فکر و ذکر، تشریح شده است. علاوه بر این قوای مدرکه، قوای محرّکه نیز که به «باعثی» و «فاعلی» تقسیم شده، مورد بحث قرار گرفته است. قوهٔ محرّکهٔ باعثی همان قوهٔ شوقیه است که قوای شهوانیه و غضبیه از اقسام آن است و قوهٔ محرّکهٔ فاعلی در اعصاب و عضلات پراکنده است و تعداد آن ۵۲۷ عدد به تعداد عضلات است. به نظر شهرزوری، قوای محرّکه و مدرکه، همه جسمانی‌اند و افعال آنها به مدد اجسام تحقّق می‌یابد. خواب و بیداری و بازگشت ظاهر به باطن و اقسام آن، آخرین مباحث این فصل است.

قسم هشتم، در نفس ناطقه است.

این قسم در پنج فصل است:

فصل اوّل، در ماهیت نفس است

شهرزوری در این فصل ابتدا بر مبنای مشائیان و بخصوص با طرح نظر ابن‌سینا و مجادلات فخر رازی، به تعریف نفس و تبیین این موضوع که نفس مزاج نیست پرداخته است و بعد با احالهٔ تفصیل بحث به بخش الهیات، به اختصار به ذکر این مطلب پرداخته است که حکمای متألّه متفقاً بر این عقیده‌اند که هریک از انواع نبات و حیوان، دارای ربّ‌النوعی است که مدبر و منشأ افعال آنهاست، و بنا براین، این تصور که افعال مختلف آدمی ناشی از قوای طبیعی یا نفس ناطقهٔ انسانی است مردود است. استدلالهای قائلان به این که نفس جسم و جسمانی نیست با سؤال و جوابهای مختلف مطرح شده است و در پایان فصل در پاسخ به اشکال می‌گوید: فعلاً بهتر است سکوت کنیم تا در بخش الهیات، تمام توان خویش را به‌کار گیریم و مطلب را چنان باز کنیم که کسی پیش از ما چنان نکرده باشد.

فصل دوم، در تفصیل قوای نفس ناطقه

در این فصل، ابتدا به این موضوع اشاره کرده است که بنابر نظر مشائیان، قوای حیوانی اعمّ از ظاهری و باطنی با یکدیگر متباین‌اند و تقسیم آنها به صورت تنویع است. امّا تقسیم قوای نفس به نظری و عملی بر سبیل تصنیف است، زیرا آنها متباین نیستند، بلکه به یک ذات عقلی تعلّق دارند. سپس نظر اهل حق از متألهان را ذکر می‌کند که معتقدند مُدرِک محسوسات در حواس ظاهری، جوهر نفس است و آلات حسّی دارای استعداد درک‌اند، نه این که مُدرِک باشند و حواس باطنی هم یکی بیش نیست که متخیّله است و بقیه استعداداتی هستند در آلات حسّی باطنی.

تقسیم قوای نفس به نظری و عملی بی‌اساس است، زیرا چنین قوایی در نفس‌الأمر وجود ندارد. آنچه هست، این است که نفس را یک بار به ملاحظهٔ این که

قادر بر ادراک معقولات است درنظر می‌گیریم و از آن به قوهٔ عملی تعبیر می‌کنیم، پس یک قوه بیش نیست. شهرزوری پس از این به تفصیل در باب قوهٔ نظری و عملی با ذکر اقوال مختلف و ردّ آنها پرداخته است، و ازجمله مطالب قابل توجه در این باب این است که می‌گوید: امور آسمانی در حوادثی که در نفس پیدا می‌شود مدخلیت عظیم دارند. مثلاً زهره، موجب شور و عشق است و زحل، عامل عاقبت‌اندیشی و آینده‌نگری است. بحث در تأثیر مزاج در ادراک و تدبیر، تبیین این مطلب که حوزهٔ عمل قوهٔ نظری، صدق و کذب و تشخیص واجب و ممکن و ممتنع است و حوزهٔ عمل قوهٔ عملی، خیر و شر در جزئیات و برای تشخیص جمیل و قبیح و مباح است، بحث در کمالات نفس به حسب قوهٔ نظری، مراتب عقل نظری، و این که عقل عملی خدمتگزار عقل نظری است در مراتب چهارگانهٔ آن از اهمّ موضوعات این فصل است. آخرین بحث در فصل این است که آیا مقدمات به نتیجه می‌رسانند یا نه؟

فصل سوم، در ادراک و براهین تجرد نفس و اقناعیات در این معنا است

در این فصل پس از تعریف و تبیین حقیقت ادراک و انواع آن از احساس، تخیل، توهم و تعقل، پنج برهان بر تجرد نفس با اشکالات وارد بر آنها و پاسخها و چندین سخن اقناعی مورد بحث واقع شده است. شهرزوری در پایان مطلب اقناعی برای اثبات تجرد نفس می‌گوید:

براهین و استبصارات اقناعی دلالت دارد بر این که نفس ناطقه یک قوهٔ روحانی است که مجرد از ماده است و قسمت‌پذیر نیست، بلکه شعاع روح‌القدس است، نظیر شعاع محسوس که شعاع خورشید است که البته لطیف‌تر از شعاع خورشید است و غایب از حس است و آدمیان مادی منکر آن‌اند، گرچه آنان که مؤید به امور قدسی‌اند متفطّن آن هستند. معرفت این شعاع قدسی از اهم مهمّات حکمت و مسائل حقیقی است. شناخت نفس، کلید حکمت است و ورود به ملکوت آسمانها و تحصیل مراتب فرشتگی جز به معرفت آن میسر نیست و به‌واقع معرفت نفس، اساس حکمت و ریشهٔ فضائل است و چنین است که حکیمی گفته

است: «آن که خود را بشناسد، می‌تواند هر چیزی را بشناسد و آن که خود را نشناسد، نمی‌تواند هیچ چیزی را بشناسد» و سپس می‌گوید براهین و استبصارات اقناعی که ذکر شد از جهت حکمت بحثی است اما موجبات شناخت این شعاع مقدس بر مبنای ذوق و صفا در کامل‌ترین وجه در رساله‌ای که در باب نفس نوشته‌ایم آمده است.

فصل چهارم، در این که هر بدنی نفسی دارد و آن حادث است و نیز در باب خیال و احوال ادراک نفس

در این فصل چندین مطلب مهم در باب نفس انسانی مورد بحث و نقد قرار گرفته است، از جمله: هر فرد انسانی یک نفس دارد و آن حادث است؛ تأویل سخنان حکیمان و خاصه، حکمای ایران باستان در نفس و علت هبوط آن به بدن؛ استدلال قدما بر جرمانی بودن نفس؛ معانی الفاظی که به ادراک نفس تعلق دارد، مثل فکر، حدس، ذهن، فهم ذکاء و امثال اینها؛ احوال نفس انسانی و خواص آن از قبیل نطق، استنباط صنایع (صنعتگری)، تعجب، همکاری اجتماعی، مصلحت‌اندیشی‌های اجتماعی و حالات روحی دیگر مثل خجالت، خوف و رجاء؛ بحث مجدد در باب عقل نظری و عملی؛ اختلاف نفوس در صفات اصلی؛ حکمت غریزی و مکتسب. «خاتمهٔ» فصل در باب نفوس فلکی و بعضی تحریکات آنها است.

فصل پنجم، در اخلاق حیوانات است

شیوهٔ او در این باب، بیشتر نقل از دیگران است، چنان که در آخر همین فصل تصریح کرده است که مسئول صحت و سقم مطالب نیست، او تنها مطالب را جمع‌آوری و به نیکوترین وجهی تنظیم و تنسیق کرده است، با این حال در موارد معدودی به مشاهدات یا مسموعات خود از اهل اطلاع نیز استناد کرده است، چنان که در مورد ماهی زامور و ماهی بلامیذ نقل کرده است و پیش از این در همین مقدمه، ذکر آن رفت.

مباحث کلی در باب اشتراکات و اختلافات حیوانات، اخلاق برخی از حیوانات، اخلاق پرندگان و بعضی از افعال آنها، انواع ماهیها، مباحث این فصل را تشکیل داده است. در مجموع، از ۴۳ حیوان (خزندگانی چون مار را نیز در این بخش آورده است)، ۴۴ پرنده و چند نوع ماهی در این فصل بحث کرده است. در باب حیوانات در مواردی اندام‌شناسی، رفتارشناسی و تاحدی مهاجرت و جهت‌یابی نیز مورد بحث قرار گرفته است. علاوه بر بیان اخلاق حیوانات و ادراکات نفسانی آنها، افعال جسمانی عجیبی که خدای متعال به آنها داده است نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

ابتدا به تعریف جامعی از حیوان پرداخته که عبارت است از جسم نامی، حساس، متحرک بالإراده. پس از آن به بیان اشتراک و اختلاف حیوانات در اعضاء، مثل اشتراک اسب و الاغ در داشتن سُمّ، اختلاف فیل و شتر در این که یکی خرطوم دارد و دیگری کوهان؛ اختلاف و اشتراک در اشکال، مثل اشتراک شتر و زرّافه در درازی گردن؛ اختلاف و اشتراک در خوراک، در محل سکونت و در رفتار و به تعبیر او اخلاق پرداخته است.

در تشریح خُلق و رفتار، تعداد قابل توجهی از حیوانات، علاوه بر توجیه و تعلیل رفتار حیوان که حاکی از ادراک نفسانی عجیب و یا فعل جسمانی حیرت‌انگیز آن است، بعضی ویژگیهای جسمانی (اندام‌شناسی)، مدت طول عمر، چگونگی رفتار با زوج، عشق و بی‌وفایی، غیرت و بی‌غیرتی نسبت به زوج، چگونگی آمیزش جنسی و تولید مثل و چگونگی زادن و مردن، پرورش و تغذیهٔ فرزند، قُوّت و ضعف جنسی و جسمانی، چگونگی رفتار با دشمن، چگونگی و ابزار دفاع از خود، خواص درمانی، چگونگی معالجهٔ خود به هنگام بیماری و امثال اینها نیز مورد توجه قرار گرفته است.

شیوهٔ تصحیح و نسخ مورد استناد

شیوهٔ تصحیح همان است که در مقدمهٔ جلد اوّل توضیح داده شد. نسخه‌های مورد استناد نیز همانها است که در جلد اوّل مورد استناد واقع شد،

یعنی نسخهٔ عکسی شمارهٔ ۱۸۳۹ مجلس شورای اسلامی با رمز «م» و نسخهٔ عکسی شمارهٔ ۵۰۲۳ برلین با رمز «ب» و نسخهٔ چاپ ترکیه با رمز «ن». در جریان تصحیح، علاوه بر نسخ مذکور در موارد لزوم از منابع دیگر نیز استفاده شده است از جمله: آثار ابن سینا، مثل طبیعیات الشفاء، طبیعیات النجاة، الإشارات و التنبیهات و شرحهای خواجه نصیرالدّین و فخررازی، المعتبر ابوالبرکات بغدادی، آثار سهروردی مثل حکمة الإشراق، طبیعیات المشارع و المطارحات (خطّی)، طبیعیات التلویحات و شرح آن از ابن کمونه با نام التنقیحات فی شرح التلویحات، الحیوان اثر جاحظ و رسائل إخوان الصفاء و المباحث المشرقیة اثر فخررازی.

تا حدّ امکان برای لغات نامأنوس که در بخش طبیعیات بسیار به کار رفته است، معادل فارسی در پاورقی آورده شده است.

در پایان، از جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی رئیس محترم مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران که با عنایت خاص نسبت به انتشار این اثر همت گماشتند و نیز از فاضل ارجمند، جناب آقای دکتر سید محمود یوسف‌ثانی که این جلد را همچون جلد اول با دقت ملاحظه کردند و تذکرات سودمند دادند سپاسگزاری می‌کنم و برای به انجام رساندن آخرین بخش آن که در حوزهٔ حکمت الهی است از خدای بزرگ یاری می‌خواهم. و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمین.

نجفقلی حبیبی
گروه فلسفه و کلام اسلامی
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تهران
۷ آذرماه ۱۳۸۴ ش. / بیست و پنجم شوّال ۱۴۲۶ ق.
مقارن با سالگرد شهادت حضرت امام جعفر صادق (علیه‌السلام)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

رسائل

الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

الرسالة الرابعة

في العلوم الطبيعية، و كشفِ أسرار حقائقها و[1] قواعدها، و تشييدِ أحكام مبانيها و مقاصدها؛ و التنبيهِ على جواهرها و قلائدها، على الوجه الأتم الأكمل، و الرأي الأصوب الأفضل، مع إيضاح المعضلات و حلّ المشكلات و تفصيلِ المُجمَلات؛ و الإشارات اللطيفة إلى الأمور العجيبة و المهمّات الغريبة، التي طال ما غفل عنها الباحثون، و أهملها الطالبون، و لم يتفطّن لها الظاهريّون.

---

١. ن، ب: ـ حقائقها و.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرحمن الرحيم[1]

اللّهم يا ذا الطَّول العظيم، و الأمر الحكيم، و الحكم القويم[2]! يا واهب الحياة العقلية، و مُفيض الأنوار القدسية، و مُكمِّل النفوس الإنسية و مُعيدها إلى مَبدئها الأصلي و عالمها العقلي، ارزُقنا شوقَ لقائك و الانغماسَ في تأمّل كبريائك و السباحةَ الحقيقية في أبحُر أنوارك! يا مالكَ المُلك و الملكوت و صاحبَ العظمة و الجبروت و رابطَ اللاهوت بالناسوت، نوِّرْ بصائرَنا بالأنوار الشارقة و العقولِ المُفارقة! اهدِ[3] قلوبنا إلى حقائق ربوبيتك و لوامعِ إشراقات ألوهيتك! أرشِدْنا[4] إلى لطائف حِكَمك و مواهبِ نِعَمك! رَقِّنا[5] عن حضيض الأجرام السفلية إلى أوج العوالم العلوية! خلِّصْنا عن كدورات ظلُمات الأجسام و مَضيقِ علائق الأبدان و الأجرام، إلى فضاء الأضواء الأزليه و الأنوارِ الأبديه و فُسحةِ الدائرات الفلكية و الأشعة الكوكبية! إنّك بالجود الأعمّ على العالمين مَنّانٌ، و بالرحمة الواسعةِ على الكلّ حَنّانٌ!

---

۱. ن: + و منه الإعانة و التوفيق؛ ب: + و به نستعين.
۲. م: ـ و الحكم القويم.
۳. م: أهْلِ.
۴. ب: أرشِده.
۵. م: و قِنا.

فإنّ[1] الحكمة إنّما صارت برهانية محضة من عهد أرسطو؛ فالذين جاؤوا بعده لمّا لم‌يكونوا ذوي كشف و ذوق، و لا أُولي تألُّهٍ و شوق، لم‌يأخذوا من الحكمة إلّا ما صحّ عندهم بالبرهان، دون ما حصل بالحدس و العيان؛ و لم‌يُدركوا غير ذلك من اللطائف الحِكمية و الحقائق الكشفية[2] و الأسرار الذوقية؛ لا جرم رفضوا كثيراً من اللطائف المهمّة الحِكمية؛ و سطروا ما بقي من الكثائف الغير المهمّة العلمية؛ و عذرُهم في ذلك ظاهر و بَيِّن؛ إذ لم‌يقِفوا على الأسرار الروحانية، و النفوس النورانية، التي قيل فيها: «من عرف نفسه عرف ربّه» و «أعرفُكم بنفسه أعرفُكم بربه» و «اعرفْ نفسك يا إنسان تعرف ربّك» و «مَن عرف ذاتَه تَألَّهَ»؛ لأنّهم لم‌يتجرّدوا عن العلائق البدنية و الشواغل الكونية؛ بل دقّقوا و فصّلوا[3] فيما أمكن إدراكُه بالبرهان؛ لافتقاره إلى استعمال القوى البدنية و الخيالية، و ملاحظة الآلات الحسية.

و هذه القوى و الآلات، جسمانية كثيفة؛ فما يُدرَك بواسطته، فيه كثافة مّا؛ و أمّا ما يُدرَك بالذات المجرّدة، من غير ملاحظة القوى، فيكون لطيفاً محضاً؛ فاللطيف يُدرَك باللطيف و الكثيفُ بالكثيف.

---

١. ن: ـ فإنّ.
٢. ن: الكثيفة.
٣. ب: + فيها.

فمن رام إدراك الأمور اللطيفة ــ كالبارئ تعالى و العقول و النفوس و عجائب أفعالها[1] ــ بالأفكار الكثيفة المفتقرة إلى القوى البدنية، فقد رام إدراك الممتنع؛ و كان كمَن رام إدراكَ جميع الأعراض أو جميع الموجودات بالبصر وحده أو بالسمع؛ و لم‌يخلق البارئ جلّ جلاله في عالَمنا هذا ذلك؛ بل أعدّ كل قوة لإدراك نوع من الموجودات لايمكن تغيُّرُه و لا تبديله: (و لن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة الله تحويلاً)[2].

فالنفس الناطقة من حيث تجرّدها تدرك المجردات[3] و تدرك باقي الموجودات ــ كل نوع ــ بواسطة قوة من القوى: فتدرِك الألوان و الأشكال و المقادير بواسطة البصر؛ و الأصوات بواسطة السمع؛ و الروائح بواسطة الشمّ؛ و الطعوم التسعة بواسطة الذوق؛ و الكيفيات الأربعة[4] بواسطة اللمس؛ و المعاني الجزئية بواسطة الوهم؛ و كذا البواقي.

و مَن لم‌يحصِّل أنواعَ الحكمة على ما ذكرنا و لم‌يترَقَّ في درجاتها على ما وَصفْنا فهو حكيم زور و بهتان.

و هذا هو أوان الشروع في تحرير الفنّ الطبيعي على ما يقتضيه البرهان الحقيقي؛ و يوجبه الذوق الكشفي؛ مُعطياً كلّ قاعدة من القواعد من البحث و النظر ما هو الأليق؛ و من الاستشهاد[5] بكلام الحكماء و المتألّهين ما هو الأخلق؛ مستعيناً في كل ذلك بواجب الوجود و[6] فائضِ الجود، منوِّرِ[7] الذوات و واهبِ الحياة.

و ينحصر مقصودنا من[8] هذا العلم في مقدمة و ثمانية أقسام:

القسم الأول، النظر في الأمور العامة للأجسام و هي الهيولى و الصورة و

---

۱. ن، ب: أحوالها.

۲. سوره فاطر، آيه ۴۳.

۳. م: ـ تدرك المجردات.

۴. ن، ب: ـ الأربعة.

۵. ن: الاستشهادات.

۶. م: ـ و.

۷. ب: و منوِّر.

۸. م: المقصود لنا في.

الطبيعة و النهاية و الحركة و السكون و الزمان و المكان و ما يناسبه.

القسم الثاني، النظر في أركان العالَم و هي السماوات و الكواكب و العناصر الأربعة.

القسم الثالث، النظر في الاستحالة في الكيف و في المزاج و توابعه.

القسم الرابع، النظر في الآثار العِلوية.

القسم الخامس، النظر في المعدنيات.

القسم السادس، النظر في النباتات.

القسم السابع، النظر في الحيوانات.

القسم الثامن، النظر في النفس الناطقة الإنسانية و به يتم الفن الطبيعي.[1]

أمّا المقدمة، ففيها بحثان:

[البحث] الأول

في موضوع العلم الطبيعي و مبادئه

قد[2] عرفت أنّ لكل علم ـ سواء كان كلياً أو جزئياً ـ موضوعاً يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة به، لما هو هو.

و موضوع العلم الطبيعي[3] هو الجسم الطبيعي من حيث إنّه يتحرك و يسكن، و يتغير أو لايتغير.

و احترزنا بـ«الطبيعي»، عن الجسم التعليمي[4] الذي هو المقدار؛ فإنّه عرض عندهم؛ و بقولنا: «من حيث إنّه يتحرك و يسكن، و يتغير أو لا»، عن

---

۱. شهرزوری گر چه در این فهرست اولیه، بحث از نفس را در آخر آورده است امّا در متن، با یک استدلال، بحث از حیوان را به صورت فصلی از قسم هشتم بعد از مباحث نفس ناطقه قرار داده‌است.

۲. ن: و قد.

۳. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ۱، فصل ۱، ص ۷.

۴. ب: الطبيعي.

الجسم مطلقاً أو من حيثية أخرى؛ فإنّ البحث عن الجسم كيف كان لايكون بحثاً طبيعياً؛ لكون البحث عنه، من حيث إنّه واجب أو ممكن أو كلي أو جزئي، ليس بحثاً طبيعياً بل من علوم ما بعد الطبيعة؛ و كذلك البحث عنه من حيث الكمية و الكيفية و الأوضاع و الحركات اللازمة ليس علماً طبيعياً بل هو من أبحاث علم الهيئة؛ و يكون البحث عنه من حيث كونه متحركاً أو ساكناً أو متغيراً هو العلم الطبيعي الذي هو من العلوم الجزئية، و هي المتعلقة ببعض الأمور الموجودة.

و مبادئه[1] [ما][2] بها يبرهن مسائله؛ و الطبيعي علم جزئي[3]؛ فله مبادئ: إمّا بَيِّنةٌ بنفسها، المحتاجة إلى البيان الغير المبرهَنة في علم آخر؛ و إمّا يبرهَن عليها في العلم الأعلى الذي يبرهَن فيه مبادئ جميع العلوم.

فمن مبادئ[4] العلم الطبيعي أنّ كل جسم طبيعي فهو مركب من هيولى يقوم مقامَ الخشب للسرير، و صورةٍ تقوم فيه مقامَ صورة السرير منه.

و ممّا يبتني عليه، مسألةُ التخلخل و التكاثف؛ و ذلك أنّ الجسم[5] قد يَعظُم من غير انضمام جسم آخَر إليه [و هو التخلخل][6]؛ و ضده التكاثف؛ و الجزم بهذا إنّما يصح عند الحكم بكون الحجمية تقوم بمحل ليس لها حجم، و حينئذ يُمكننا أن نحكم بأنّ الحجمية قد تزول عن ذلك المحل و يقوم فيها حجمية أصغر و بالعكس.

و يظهر فائدة هذه المسألة في دفع دليل مثبتي الخلأ؛ فإنّهم إذا استدلّوا على إثباته بقولهم: إذا تحرّكَ المتحرِك إلى مكان، فإن كان ذلك المكان المتحرَك

---

١. ن، م: مبادئ. ٢. نسخه ها: ـ ما.

٣. همان‌جا. ۴. الشفاء، الطبيعيّات، السماء الطبيعي، ص ١٣.

۵. از اين‌جا تا عبارت: «الشيء على حالة لم‌يكن قبله و لا بعده» در ص ۹، صفحات ۶۹ و ۷۰ نسخه م مفقود شده است.

۶. نسخه ها: ـ و هو التخلخل ؛ تصحيح قياسي.

[إليه][1] خالياً، ثبت المدّعىٰ من إثبات الخلأ؛ و إن كان المكان غير خالٍ، فعند انتقال المتحرِك إليه، إن بقي فيه الجسم الذي كان فيه، لزم اجتماع جسمين في مكان واحد و ذلك محال؛ و إن انتقل عنه الجسم الذي كان فيه، فإن كان انتقاله إلى الحيِّز المنتقَل عنه المتحرِك لزم الدور، ضرورةَ كون المتحرِك الأول لايمكنه الحركة إلّا عند فراغ الحيِّز المنتقَل إليه و لايفرغ إلّا عند انتقال الجسم الذي كان فيه إلى حيِّز هذا المتحرِك و لايمكن ذلك إلّا بانتقال هذا المتحرِك، عنه، و هو دور؛ و إن كان الانتقال إلى حيِّز آخر فيعود الكلام الأول بعينه؛ و يلزم من ذلك أنّه إذا تحركت الخردلة، أن يتحرك لها جميع الأجسام العلوية و السفلية، و ذلك محال.

فأجاب المنكرون للخلأ بأنّ عندنا: الجسم مركب من الهيولى التي لا حجم لها، و من الصورة؛ فلايبعد أن يزول عن المادة حجمية عظيمة و يحصل بدَلها صغيرة و بالعكس؛ و حينئذ، فالمتحرك إلى جهة تزداد الحجمية فيما انتقل عنه، و تصغر فيما انتقل إليه؛ فتكون الحركة ممكنة من غير وقوع خلأ و لا لزوم محال.

فظهرت في هذه المسألة فائدة هذا المبدأ.

و مما يبتني على هذا المبدأ، قولهم: إنّ الأفلاك لاتنخرق و لاتلتئم.

فإذا أورِد عليهم أنّ الأجسام متساوية في الجسمية ـ و المتساوية في الماهية يصح على كلٍ منها ما يصح على الآخر[2] ـ و الخرق و الالتيام لمّا صحّ على بعض الأجسام صحّ على الأفلاك لكونها جسماً؛ فأجاب المشاؤون بأنّ الأجسام مؤلّفة من الهيولى و الصورة، فيجوز أن يكون هيولى الأفلاك متخالفة بالحقيقة؛ فيكون هيولى كل فلكٍ مستلزماً صورة مخصوصة و شكلاً مخصوصاً و مقداراً معيناً؛ و حينئذ يمتنع أن يزول عنها تلك الصورة و ذلك الشكل و المقدار.

و هذا الجواب يبتني على كون الجسم مركباً من الهيولى و الصورة و هو

---

١. نسخه ها: ـ إليه ؛ تصحيح قياسی. ٢. به عنوان يک قاعدۀ فلسفی.

فائدة ابتناء هذه المسألة على هذا المبدأ.

و قد يتفق أن يبتني على هذا المبدأ بعضُ مسائل العلم الإلهي: كقولهم في بيان ابتناء[1] إمكان الأجسام على أنّها مركبة من الهيولي و الصورة و تلازمِهما، أنّه لمّا امتنع عِلّية كل منهما للآخر وجب أن يكون العقل المفارق المستبقي أحدَهما بالآخر هو العلّة؛ و حينئذ، يتبين ابتناء إمكان الجسم على تركبه منهما.

و من ذلك: قولهم إنّ الصادر الأول عن البارئ تعالى لايكون إلّا واحداً؛ و لايجوز أن يكون جسماً، لكون الجسم مركباً من الهيولي و الصورة؛ فإذا[2] كان البارئ تعالى علة لجسم كان بالضرورة علة لكل واحد من جزئيه[3]؛ فيلزم صدور الكثرة عنه تعالى و هو محال.

و الفاضل فخرالدين زعم أنّ الشيء إنّما يكون مبدءاً لبعض العلوم إذا تفرّع عليه إمّا كل المسائل أو أكثرها؛ و لم‌يتفرع على هذا المبدأ إلّا هاتان المسألتان النادرتان فيكون جعله مبدأ، مستدركاً.

قال: اللهم إلّا أن يفسَّر الهيولي و الصورة لا بما هو المشهور عند المشائين بل [بأمرٍ][4] آخر، و هو أنّ القدر المشترك بين الأجسام هو المادة؛ و ما به يتخصص كل جسم من شكله المخصوص و صفته المعيّنة، هو صورته؛ و بهذا التفسير فكل جسم مركب من الهيولي و الصورة؛ و لابد و أن يبحث عنه صاحب العلم الطبيعي؛ لأنّ موضوعَ هذا العلمِ الجسمُ من حيث يتحرك و يسكن؛ فيجب عليه معرفة الجسم ما هو و هو المادة؛ و معرفة ما يمتاز به كل جسم عما عداه و هو الصورة؛ فلأجل هذا كان واجباً على صاحب هذا العلم أن يبحث عن الهيولي و الصورة.

و الجواب أنّهم عرّفوا المبادئ بأنّها الحدود لماهية الموضوع، و لماهية موضوع المقدمات، و محمولاتها، و أعراضها الذاتية، و المقدمات التي يثبت

---

١. ب: - ابتناء.

٢. ب: فالصورة إذا.

٣. ن: جزئية.

٤. نسخه ها: أمر ؛ تصحيح قياسى.

المطلوب بها، سواء كانت بيّنة أو غير بينة؛ و لم‌يقولوا إنّ المبدأ ما يبتني [عليه][۱] كل العلم أو يتفرع عليه أكثره؛ و المبادئ قد تكون عامة يشترك فيها عدّة علوم و قد تكون خاصة على ما حقّق في المنطق؛ و بهذا يندفع ما ذكره من تفسيره الهيولى و الصورة بما ذكره من الاصطلاح و سيأتي تحقيق ذلك.

و من جملة المبادئ لهذا العلم و المصادرات قولهم[۲]: إنّ كل جسم حادث و هو الذي يوجد بعد العدم أو متغير. فمن حيث هو كذلك يفتقر في وجوده إلى عدم يسبقه، لولا ذلك العدم لكان ذلك الجسم أزلي الوجود.

و من جملة تلك المبادئ و المصادرات[۳] قولهم: إنّ الجسم المتحرك لايتحرك بذاته[۴]، لما سيأتي برهانه في هذا العلم؛ بل يفتقر إلى محرّك لما سيأتي برهانه في العلم الأعلى؛ و يلزم من ذلك أنّ كل جسم متحرك[۵] فحركته مغائرة لذاته؛ فالمحرّك إمّا أن يكون مبدؤه من ذاته أو من غيره؛ فإن كان من غيره ـ فسواء كان المبدأ مبائناً للمتحرك أو لم‌يكن ـ فهو «الحركة القسرية»؛ و إن كان ذلك المبدأ حاصلاً فيه لا من غيره، فإمّا أن يكون له شعور بالآثار الصادرة عنه أو لا، و على كِلَي[۶] التقديرين فالأثر إمّا أن يقع على نهج واحد أو على مناهج، فالمجموع أربعة أقسام:

فالأول، الأثر الصادر عن القوة التي في الجسم إذا كان أثراً واحداً واقعاً على نهج واحد من غير شعور، يسمى بـ«الطبيعة».

الثاني، الأثر الصادر عنها إذا كان مختلفاً واقعاً على مناهج مختلفة من غير شعور، يسمى بـ«النفس النباتية».

الثالث، الأثر الصادر عنها إذا كان واحداً واقعاً على نهج واحد مع الشعور، يسمى بـ«النفس الفلكية».

---

۱. نسخه ها: ـ عليه / تصحيح قياسی.
۲. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعی، ص ۱۷.
۳. همان، ص ۱۷.
۴. ن، ب: لذاته.
۵. ن: تحرك.
۶. ن، ب: كلا.

الرابع، الأثر الصادر عنها إذا كان أثراً مختلفاً[١] واقعاً على مناهج مختلفة مع الشعور، يسمى بـ«النفس الحيوانية».

و من جملة المبادئ و المصادرات قولهم[٢]: إنّ علة الشيء إمّا أن تكون جزءاً من ذاته، به يمكن وجوده ـ كالخشب للسرير الذي عند وجوده يمكن وجود السرير ـ و هو «المادة»؛ و إن كان جزءاً، به يكون السرير واجب الوجود ـ كشكل السرير الذي عند حصوله يكون السرير واجب الوجود ـ و هو «الصورة».

و إن لم تكن العلة جزءاً من ذاته، فإمّا أن يكون به الشيء ـ كالنجار الموجِد للسرير ـ و هو «الفاعل»؛ أو يكون لأجله الشيء ـ و هو الغرض الذي لأجله عمل السرير كالجلوس ـ و هو «الغاية».

و كل واحد من هذه العلل الأربع، يمكنْ اعتبارها على إثنى عشر وجهاً، ككونها قريبة و بعيدة و عامة و خاصة و بالقوة و الفعل و بالحقيقة و العرض و الكلية و الجزئية و البسيطة و المركبة على ما يأتي تفصيله فيما بعد.

و من جملة المبادئ قولهم: الحركة كمال أولٌ لِما بالقوة من حيث إنّه بالقوة، و هو أن يكون[٣] الشيء على حالة لم يكن قبله و لا بعده[٤] كذلك؛ فإنّه لمّا كان موضوع الطبيعي الجسم من حيث كونه في الحركة و السكون، فيكون تصور الحركة و السكون جزءاً لموضوع هذا العلم، فيكون من المبادئ.

و ذكر صاحب المعتبر[٥] أنّ المبدأ بحسب التعارف اللغوي يطلق على سبعة[٦] أنحاء باشتراك الاسم:

الأول، يقال لطرف المقدار و نهايته «مبدأ»، كالنقطة للخط.

---

١. ن: آثار مختلفة. ٢. الشفاء، همان، ص ١٥.

٣. از عبارت: «مسألةُ التخلخل و التكاثف؛ و ذلك أنّ الجسم» در ص ٥ تا اينجا از نسخهٔ م افتاده است.

٤. ن: + و.

٥. المعتبر، ج ٢، صص ٨ ـ ٩. ٦. م: سبع.

الثاني، ما يقال إنّ طرف الزمان مبدأ، كـ«الآن» الذي هو نهاية ما قبله و بداية ما بعده.

الثالث، ما يقال على ما يكون الشيء بعده و هو الاستعداد و العدم، كبياض الكاغذ و صِقاله[۱] للكتابة.

و الأربعة الأُخرى، هي العلل، كالمادة و الصورة و الفاعل و الغاية.

و زعم[۲] أنّ «المبدأ» أعم من «السبب» لكون النقطة في الخط، و الآن في الزمان، ليسا بسببين و لا علّتين، مع كونهما مبدأين للخط و الزمان.

و نحن ننقل قواعد القوم و نحقّق الحق منها في الموضع اللائق به.

و اعلم أنّ أرسطاطاليس قدّم في كتبه و تعليمِه العلمَ الطبيعي على الإلهي لتقدُمِه بالطبع بالقياس إلينا، لغلبة الحواس علينا؛ و أخّـرَ الإلهي لتقدمه في الوجود بالقياس إلى نفس الأمر، و بُعده عن الحواس؛ و تدرّجَ في تعليمه من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات؛ ثم من المحسوسات إلى المعقولات؛ و بيّن مبادئ جميع العلوم في الفلسفة الأُولى؛ فاقتضى ذلك أن يكون إثبات الهيولى و الصورة و ما يتعلق بهما مسائل فيه، و مصادرات في العلم الطبيعي؛ لكن مسائل الهيولى و الصورة تبتني على مسألتين من الطبيعي؛ و هما تناهي الأبعاد و نفي الجزء.

و هذا الترتيب و الحوالة يوجب تحيُّرَ المتعلم؛ فلا جرم رفعنا هذه الحوالة و أثبتنا الهيولى و الصورة في هذا العلم للعلة المذكورة.

---

۱. ن: صقله ؛ ب: صيقله.

۲. مقصود ابوالبركات است در المعتبر، ج ۲، ص ۱۰.

البحث الثاني
في تعريف ألفاظ عدّة تستعمل في هذا العلم
و شرح ما اصطلح عليه الحكماء في ذلك[1]

فمن ذلك، «الطبيعة» و هي تقال على ما يصدر عنه الحركة و السكون أوّلاً و بالذات من غير إرادة و شعور[2].

و «الطباع»[3] يقال لمصدر الصفة الذاتية الأولية لكل شيء، كما يقال «طبعُ الماء البرودةُ» و «طبعُ النار الحرارةُ»، فتكون أعم من الطبيعة المتخصصة بصدور الحركة و السكون فقط.

و يقال أيضاً «طبيعة» على الكيفية الغالبة على المركب الممتزج من الكيفيات المتضاده، كما يقال: «طبيعة الفلفل حارّة» و «طبيعة الأفيون باردة».

و يقال «طبع» و «طبيعة» و «طباع» على الاستعداد القويّ التام الظاهر بأقلّ الأسباب، كقولهم للذكي الفطِن: إنّه مطبوع و له طبع، و للمهتدي إلى بعض الأمور بغير تعلّمٍ، كالضحك و البكاء و التِقامِ الثدي و غير ذلك، أنّه بالطبع و الطبيعة.

و يقال أيضاً «طبيعة» لما يصدر عنه أمر لايتخلف عنه و لايحتاج إلى علة خارجة، كهبوط الحجر و إسخان النار، لا[4] كالماء الراجع عن طبيعة البرودة

---

۱. عنوان بحث برگرفته است از فصل ۱، مشرع ۱، كتاب المشارع والمطارحات، بخش طبيعيات، خطى شمارهٔ ۵۰۹۶ كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى، ص ۲؛ و ازين پس از اين مأخذ به «المشارع» تعبير خواهد شد.

مبناى مصحح در شمارش صفحه‌ها از اول بخش طبيعيات المشارع، نسخهٔ خطى مجلس، شمارهٔ ۵۰۹۶ است. مطالب اين بخش نيز با تقدم و تأخر از المشارع است و ابن كمونه نيز در شرح خود از المشارع برگرفته است.

۲. شرح الاشارات، ج ۲، ص ۵۶.

۳. ابن كمونه، همان، مطالب مربوط به «طبع» و «طبيعة» در المشارع ذكر نشده است.

۴. م: ـ لا.

بإسخان النار، بل كنبات الحبوب و تصويرِ النطف حيواناتٍ؛ و كذلك ما يصدر عن الحيوانات من غير تعليم و لا قسرٍ من الحركات و الأفعال.

و «الطبيعة» مخصّصة عند قوم بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد من غير شعور.

و قد سمى قومٌ كلَ قوة جسمانية «طبيعةً».

و «العلوم الطبيعية» هي الناظرة في كل متحرك و ساكن و ما عنه الحركة و ما إليه الحركة و ما فيه و ما به السكون.

و أمّا «الطبيعيات» فهي عبارة عن كل ما يقع تحت الحواس من الأجسام و الأعراض و سائر الأعراض من الأفعال و الحركات؛ فهذا ما قيل في «الطبيعة» و «الطبع» و «الطباع»[۱].

و أمّا «الطول»، فإنّه يقال على عدّة معان على سبيل الاشتراك:[۲]

فيقال على الامتداد الواحد ـ كيف ما كان من الاستقامة و الانحناء و الاستدارة ـ و هو الخط.

و يقال على الامتداد الواحد المفروض أولاً.

و على أعظم الامتدادين المحيطَين بالشيء فقط، من غير اعتبار تقدّمِ أحدهما على الآخر.

و على الامتداد المأخوذ[۳] من[۴] مركز العالم إلى محيط الفلك الأعظم؛ و هذا يكون بحسب نموّ الإنسان و نشوه. و لايعم هذا التعريف الحيوانات المنكوسةَ؛

---

۱. از اول فصل تا اينجا برگرفته از المعتبر، ج ۲، صص ۸ ـ ۹ است كه نزديكترين عبارت به متن است. نيز رجوع شود به الشفاء، السماع الطبيعي، مقاله ۱، فصل ۵، (في تعريف الطبيعة) وفصل ۶ (في نسبة الطبيعة إلى المادة و الصورة و الحركة) و فصل ۷، (في ألفاظ مشتقة من الطبيعة)، صص ۲۹ ـ ۳۸.

۲. الشفاء، الإلهيات، مقاله ۲، فصل ۲، ص ۶۱.

۳. المشارع، ص ۲؛ ابن كمونه، شرح التلويحات، ص ۲۹۷: الآخذ.

۴. ب: بين.

بل الذي يعمّها هو قولهم: الطول هو الامتداد الآخِذ من رأس الحيوان و بين آخر جزء من أجزاء بدنه[1]، المارّ على الاستقامة.

و من قال: إنّه البعد المفروض الآخذ من رأس الحيوان إلى قدمه، فهذا لايستقيم في غير الإنسان.

و في[2] العرف الهندسي إنّما هو مقول على أعظم الخطين المحيطين. و في[3] العرف اللغوي يختص بالآخذ من رأس الحيوان إلى قدمه.

و أمّا «العرْض»[4]، فيطلق على عدة معان على سبيل الاشتراك:

فيقال على أقصر البُعدين المحيطين بالشيء؛ و على بعد يقاطع بعداً آخر فُرِض أوّلا؛ و على البعد الآخذ من يمين الحيوان إلى يساره[5]؛ و على السطح أيضاً؛ و لايخلو هذان الأخيران عن تجوّزٍ.

و أمّا «العمق»[6]، فيقال للبعد الواصل بين السطحين الأعلى و الأسفل. و قد يخصصون العمق بالآخذ من السطح الأعلى إلى السطح الأسفل؛ و «السمك»[7] بالآخذ من السطح الأسفل إلى الأعلى[8].

و أمّا «الاتصال»، فيقال على عدّة معان باشتراك الاسم:

فيقال على الصورة الجسمية و هو امتداد يمكن أن يفرض فيما هو فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة، و هو عندهم جوهر.

و يقال «الاتصال» على ما هو فصل من فصول الكمّ و هو كونه بحيث

---

١. ابن كمونه: الحيوان إلى آخر جزء من أجزائه.

٢. ن: ـ في.

٣. ن: ـ في.

۴. همان‌جا.

۵. همو: شماله.

۶. همان‌جا.

٧. م، ب: بالسمك.

٨. از عبارت: «و أمّا الطول» تا اين‌جا برگرفته است از ابن‌كمونه: شرح التلويحات، پايان‌نامه دكترى سيد حسين سيد موسوى، دانشكدۀ الهيات و معارف اسلامى دانشگاه تهران، سال تحصيلى ١٣٧۴ ـ ١٣٧۵، ص ٢٩٧. از اين پس از اين مأخذ به «ابن كمونه» تعبير خواهد شد.

يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك في الحدود و تتلاقى عندها الأجزاء؛ و يقابل هذا الاتصالَ الانفصالُ الكمي الذي هو كفصل آخر للكمّ.

و أيضاً يقال «الاتصال» على نهايتَي جسمين إذا اتحدتا، كاتحاد خطَّي الزاوية.

و أمّا «المتصلان»، فلهما[1] معنيان:

أحدهما، أن تكون نهايتاهما واحدة.

و الثاني، أن تكون نهاية كل واحدٍ منهما تُلازِم نهايةَ الآخر حركةً و سكونا من غير أن تتحد نهايتاهما؛ و كلاهما من عوارض الكم المتصل.

و أمّا «التماس»، و هو أن تكون نهايتا جسمين بحيث لايمكن أن يتخلل بينهما شيء.

و أمّا «المتماسّان»، فهما اللذانِ تكون نهايتاهما كذلك.

و قيل: إنّ المتماسَّيْنِ ما يكون نهايتاهما معاً في الوضع دون المكان؛ لأنّ طرف الشيء لا مكان له؛ و كذلك سائر الأعراض.

و أمّا «التتالي»، فهو أن تكون الأشياء ذوات الوضع ليس بينها شيء من جنسها[2]، و لايشترط في ذلك التماس.

و تلك الأشياء ذوات الوضع قد يكون نوعها واحداً و قد يكون مختلفاً؛ و مَن سلّمَ هذا التعريفَ فلايجوز له أن يطلق التتالي في الحركة و الزمان اللذينِ لا وضع لهما[3] إلّا بطريق المجاز.

و أمّا «التوالي»، فهو أن يكون شيء بعد شيء بالنسبة إلى مبدءٍ معين من

---

۱. ن، ب: لهما.

۲. نسخه‌ها: من غير جنسهما؛ المشارع، ص ۳: شيء آخر من جنسها؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ۳، فصل ۲، ص ۱۷۸: ـ غير؛ المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۵۶۸: ـ غير (من جنسهما) در نسخه بدل آن: + غير.

۳. م، ب: فيهما.

غير أن يفصل بينهما ما هو من بابهما[١]. و لايشترط فيه الوضع بل يشترط في الحقيقي منه الترتبُ الزماني؛ و لايشترط في التتالي ذلك.

و التتالي بين الشيئين يتعاكس و التوالي لايتعاكس.

و أمّا «التشافع»[٢]، فهو حال تماسٍّ[٣] تالٍ[٤] من حيث إنّه تـال؛ فـإذا ذكـرتَ التشافعَ في الحركات و الزمان تركتَ في التعريف ذِكرَ لفظة «التـماس»؛ فـإنّه ليس في الحركة و الزمان تماس؛ فقلتَ: التشافع حال متعقب تال[5] للشيء مـن حيث هو متعقب من غير أن يكون بينهما فاصل.

و أمّا «الملتصق»، فهو الذي يماس الشيء و يُلازمه حركةً و سكوناً من حيث هو كذلك.

و أمّا «التداخل»، فهو أن يكون أحد الجسمين بكليته ملاقياً لكلية الجسم الآخر، بحيث يكفي لِكلَي[٦] الجسمين حيّزُ أحدهما؛ و يكون مـقدار مـجموعِهما مقدار أحدهما[٧].

و أمّا «الموضوع»، فيقال باشتراك الاسم على المحل المستغني في قوامه عن الحالّ؛ و هو المأخوذ في تعريف الجوهر أنّه «الموجود لا في موضوع»؛ و في العرَض أنّه «الموجود في موضوع».

و يقال «الموضوع» على المحل، بالقياس إلى الصورة الحاصلة فيه، كما يقال له هيولى، بالقياس إلى صورة تحصل فيه بعد ذلك.

---

١. نسخهها: بينها ... بابها؛ المشارع، ص ٣: بينهما ... بابهما.

٢. ن: التسافع. ٣. م: مماس.

٤. ب: ثان. ٥. ب: ثان.

٦. ن، م: كلا؛ المشارع، ص ٣: لكلاهما.

٧. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ١٧٨ (في التتالي و التماس و التشافع و التلاصق و الاتصال و الوسط و الطرف و معاً و فرادى)؛ المباحث المشرقية، ج ١، فن ٣، فصل ١٠، (فـي تـفسير التتالي و التشافع ...)، ص ٥٦٨.

و يقال «الموضوع» لما يبحث في العلوم عن أعراضه الذاتية، كما[1] عرفتَه في المنطق[2].

و يقال «الموضوع»، للمأخوذ على حالة كان موضوعاً عليها.

و أمّا «الصورة»، فتقال باشتراك الاسم على معان[3]:

فيقال «صورة» لكل حقيقة كيف ما كانت[4].

و يقال «صورة» لكل حالّ في محلّ يقوّم وجود محله.

و يقال «صورة» لكل هيئة في شيء.

و أمّا «العرض»، فإنّه عند القدماء هو الموجود في محل كيف[5] كان؛ و الجوهر هو الذي يستغني عن المحل.

و الجوهر و العرض يستعمله المشاؤون على ما ذكرنا.

و قد يقال «الجوهر» و يعنى به حقيقة الشيء و ذاته التي هو بها هو ما[6] هو؛ فيقال: جوهر السواد و البياض.

و في هذه التعريفات مسامحات كثيرة سيأتي تحقيقها فيما بعدُ؛ و ذكرنا هذه الاصطلاحات لتتمايز[7] هذه الألفاظ و لايتحير[8] الطالب في مواضع البحث.

* * *

---

۱. ن، ب: و لما.

۲. رسائل الشجرة الإلهية، ج ۱، ص ۴۸.

۳. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، فصل ۱۰، ص ۵۲.

۴. نسخه‌ها: كان؛ المشارع، ص ۴: كانت. الشفاء، همان: لحقيقة كل شيء كان جوهراً أو عرضاً.

۵. م: + ما.

۶. نسخه‌ها: - ما؛ المشارع، ص ۴: + ما.

۷. م: ليمايز.

۸. م: فلايتحير.

القسم الأوّل
في الأمور العامة لجميع الأجسام
و يشتمل على فصول:

الفصل الأوّل
في إثبات[1] الجسم و تعريفه[2]

أمّا إثباته: فالعقل يستغني عنه لوقوعه تحت الحواس؛ و الحس دالّ عليه لا لكونه محسوساً في ذاته؛ فإنّ الحس لايدرك من الجسم إلّا السطح الظاهر منه و لونه؛ بل الحس يؤدّي إلى العقل ذلك؛ فيحكم بعد ذلك بوجوده ضرورة أنّ الأعراض الجسمانية لاتقوم إلّا بجسم؛ و لايفتقر في ذلك إلى برهان.

و الذي يدل على كونه غير محسوس صرف في ذاته، أنّ الجسم إذا خلا عن اللون الموجب لإدراك البصر، فربما يشك[3] في وجود ذلك؛ ألاترى أنّ الهواء

---

۱. ب: بيان.

۲. روش بحث و كيفيت ورود به موضوع، برگرفته است از طبيعيات التلويحات سهروردى و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۲۹۵.

۳. ن: شك.

الذي بين السماء و الأرض لمّا خلا عن اللون جحد الأكثر وجوده؛ و زعموا أنّه خلأ[١].

فالحكم[٢] العقلي إمّا أن لايكون محتاجاً إلى المبدأ الحسي أصلاً، كالمعقولات الصرفة؛ و إمّا أن يحتاج من بعض الوجوه، كالحكم بوجود الجسم بواسطة إدراك سطوحه و ألوانه؛ و إمّا أن يحتاج الحكم العقلي إلى أن يكون محسوساً صرفاً، كالسواد و البياض و سائر الأعراض المحسوسة.

و مسألتنا هذه من قبيل القسم الثاني الذي أدّى الحس إلى العقل تصوُّرَ سطوحٍ و ألوان و أحوال؛ فحكم العقل بعده بوجود الجسم حكماً ضرورياً غير متوقف على برهان، و إن كان يتوقف على ذلك الإدراك الحسي؛ فالجسم معقول من جهة ذاته، محسوس من جهة سطوحه و أعراضه، فلايكون محسوساً صرفاً.

و أمّا تعريفه: فعرّفه المعلم الأول بأنّه الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة على نقطة واحدة مشتركة.

فـ«الجوهر» هو الجنس؛ و «الذي يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة» هو فصل يفصله عن المفارق. و المراد بـ«الإمكان» إنّما هو العام ليندرج الأفلاك فيه؛ فيكون المعنى أنّه يمكن بالإمكان العام أن نفرض في الجسم بُعداً كيف اتفق؛ ثم نفرض فيه بُعداً آخر يقاطع البُعد الأول على زاوية قائمة؛ ثم نفرض فيه بعداً ثالثاً يقاطع الأوّلين على زاوية قائمة.

و أمّا قيد «التقاطع القائمي»[٣] ليخرج عنه السطح؛ فإنّه يمكن أن تتقاطع فيه الأبعاد الكثيرة لا على زوايا قائمة، هكذا:



---

١. در اين معنى در الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، مقاله ٢، فصل ۶، ص ١١٧ نيز اشاراتى هست: «أول شيء خيل اعتقاد الخلأ هو الهواء ...»

٢. م: خلاف الحكم.

٣. برگرفته از ابن كمونه، ص ٢٩۶.

و أمّا على الزوايا القائمة فلايمكن أن يقاطع فيه إلّا بُعدين، هكذا: ┼ [١]
و أمّا «تقاطع الزوايا الثلاثة على قوائم» فإنّما هو من خواص الجسم.
و أمّا قوله: «على نقطة واحدة مشتركة» فيخرج عنه السطح الذي يصح أن يفرض فيه زوايا قائمة كثيرة بخروج أعمدة عنه؛ لكن لاتكون متقاطعة على نقطة واحدة مشتركة[٢].

و في هذا التعريف مساهلات من وجوه[٣]:
منها، أنّه تعريف بالأخفى؛ لأنّ كل من له أدنى نظر يعرف الجسمَ و يتصور الحجمَ و لايخطر في ذهنه الزوايا القائمة و لا التقاطع على نقطة؛ بل يتصور الجسم المحسوس بدون هذه الأشياء.
و أجيب عن هذا بمنعِ تصورِ الجسم بدون هذه الخاصية؛ إلّا أنّه قد يتصورُها بعضُ مَن لايَقدر أن يعبِّر عنها لعدم وقوفه على معرفة هذه الاصطلاحات.
و هو فاسد[٤]؛ لأنّ الحواس مبادئُمعرفة الجسم؛ و نحن عند معرفته غافلون[٥] عن هذه الأمور الاصطلاحية و عن معانيها؛ و نجد أنفسنا خالية عن تلك الأشياء.
و منها[٦]، أنّ «الجوهر» ليس بجنس جوهري بل هو اعتبار ذهني ـ على ما سنحقّقه بعدُ[٧] ـ فإن جعلناه جنسا فلايجوز أن يقال: إنّ قيد التقاطع القائمي أو

---

١. هردو برگرفته است از نسخه‌های ب و م و ابن کمونه. در نسخه ن شکل اول موجود نیست و شکل دوم به این صورت است ┴ .
٢. م: ـ فیخرج عنه السطح الذي ... واحدة مشترکة.
٣. اشکال و جواب برگرفته از ابن کمونه، ص ۲۹۶ است.
۴. ردّ جواب از شهرزوری است.
۵. ب: غافلین.
۶. ابن کمونه، ص ۲۹۶.
۷. رسائل الشجرة الإلهیة (خطی)، رساله ۵، فن اول در علم کلی، فصل ۴ «فی تحقیق الأمور الذهنیة والاعتبارات العقلیة».

الاشتراك على نقطة، لإخراج السطح؛ فإنّ السطح عرض يخرج بقولنا: «جوهر»؛ فلا حاجة إلى الاحتراز بالقيد المذكور؛ و إن لم‌نجعله جنساً بل كان عمومه عموم الأعراض فيحتاج إلى تلك القيود.

و منها[1]، أنّ «الجوهر» إن كان جنساً فما بعده من القيود كلها يكون خاصة لمطلق الجسم؛ لايختص ذلك بالجسم الطبيعي، فإنّ التعليمي أيضاً مشارِك له في هذه الخاصية؛ فالامتياز بينهما إنّما هو بدخول الطبيعي تحت الجوهر، و خروجِ التعليمي عنه و دخولِه تحت الكم المتصل؛ و إن لم‌يكن «الجوهر» جنساً فيحتاج إلى قيد آخر يخصصه بالطبيعي المقصود و يخرج عنه التعليمي.

و أمّا القدماء ـ الذين سبقوا أرسطو زماناً ـ فعرّفوه بأنّه «الطويل العريض العميق»؛ فإن كان مرادهم أنّ الجسم يتأتّى أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة ـ الطول و العرض و العمق ـ كما يقال: الجسم هو المنقسم في الأقطار و كان المراد أنّه[2] تتأتّى قسمته، كان معناه يرجع إلى التعريف الأول بعد التصريح بلفظ «الجوهر» ليخرج عنه الجسم التعليمي[3] المشارِك له في ذلك؛ لأنّ الجسم لايكون جسماً بما فيه من الامتدادات الثلاثة بالفعل؛ لأنّ الشمعة التي لها طول مخصوص و عرض و عمق متعين،[4] إذا غيّرناها بأبعاد أخرى غير الأول، فإنّ جسمية الشمعة باقية غير متبدلة مع تبدّل كل واحد من تلك الامتدادات و تغيّرِها؛ فليست هذه الأبعاد و الامتدادات المعيّنة الموجودة بالفعل في الجسم مقومةً لحقيقة الجسم بل هي عارضة له: إمّا لازمة، كامتدادات السماويات و

---

۱. ابن كمونه، ص ۲۹۷.
۲. ب: به.
۳. همو، ص ۲۹۷: «... فمراد من عرّفه أنّه يتأتّى أن يفرض فيه طول و عرض و عمق، كما يقال: الجسم هو المنقسم في جميع الأقطار و المراد أنّه يتأتّى قسمته كذلك؛ و إذا عنى به ذلك كان التعريف الأول إذا صرّح بأنّه جوهر؛ فإنّه بدون هذا التصريح يدخل فيه الجسم الطبيعي».
۴. م: متعينان.

مقاديرها المخصوصة؛ و إمّا مفارقة، كما في الأركان السفلية و المركبات[١].

فلمّا أهمل ذكر الجنس في هذا التعريف، و كانت هذه الامتدادات المذكورة عرضية للجسم، كان غير جائز أن يعرّف الجسم بهذه الأعراض إن كان المقصود هو التعريف الحدّي؛ و إن كان المقصود هو الرسم فهو غير جائز أيضاً لأنّ الرسم إنّما يكون بالخواص اللازمة و هذه الامتدادات من الأعراض [المفارقة][٢].

و إهمال أمثال هذه القيود لايسوغ في صناعة التعريف؛ إلّا أنّ الأوائل لمّا كانت حكمتهم خطابيةً، تسامَحوا في هذا و أمثاله.

و الحق أنّ الجسم هو القائم بذاته؛ و هو المقصود بالإشارة الحسية؛ و هو من المحسوسات المشاهدة التي لايحتاج فيها إلى هذا التطويل و التكلّفات الاعتبارية؛ و سيأتيك نبأه بعد حين[٣].

[في مقوّمات ماهية الجسم]

و لمّا ثبت وجود الجسم، و فرغنا من تعريفه، وجب علينا ذكرُ ذاتياته و مقوّمات ماهيته؛ و قد اختلف الحكماء في ذلك:

فبعضهم، ذهب إلى أنّ مقوّماته التي يركّب منها هي الأجزاء التي لاتتجزى؛ و هم القدماء.

و بعضهم، ذهب إلى أنّها الهيولى و الصورة؛ و هم المشاؤن ـ أتباع أرسطو ـ.

و بعضهم، ذهب إلى إبطال المذهبَين و زعم أنّ الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاثة[٤].

و لايمكننا إثبات كون الجسم مركباً من الهيولى و الصورة إلّا بعد نفي

---

١. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١٣؛ سهروردي: حكمة الإشراق، ص ٧٥.

٢. نسخه ها: مفارقة.

٣. اقتباس از آيه ٨٨، سوره ص: ﴿و لتعلمنّ نبأه بعد حين﴾.

٤. سهروردي: حكمة الإشراق، ص ٧٥ و ٨٠.

كونه مركباً من الأجزاء الغير المتجزئة؛ مع أنّ نفيها ينفع في عدة مسائل، كتجرّدِ النفس و ترتيبِ الوجود و أمثالهما[۱].

* * *



۱. از عبارت: «و لمّا ثبت وجود الجسم» تا اين‌جا برگرفته است از ابن كمونه، ص ۲۹۸.

الفصل الثاني
في نفي الجزء الذي لايتجزى و حُججِ أصحابه

اعلم أنّ الجسم: إمّا أن يكون مركباً، و إمّا أن يكون مفرداً.

و المركّب إمّا أن يكون تركيبه من الأشياء المختلفة، كالحيوان و النبات؛ أو من الأشياء المتفقة، كالبساط[1] و السرير.

و أمّا الجسم المفرد فسواء كان بسيطاً، كالأركان؛ أو مركباً، كالخشب فلا شك في قبوله للانقسامات؛ فتلك الانقسامات الممكنة: إمّا أن تكون حاصلة في ذلك الجسم بالفعل أو بالقوة:

فإن كانت حاصلة فيه بالفعل: فإمّا أن تكون متناهية؛ و هو مذهب بعض الحكماء الأقدمين و أكثر المتكلمين؛ أو غير متناهية؛ و هو مذهب بعض القدماء و النظّام.

و إن كانت الأجزاء الممكنة الحاصلة فيه بالقوة: فإمّا أن يكون قابلاً لانقسامات متناهية؛ و هو مذهب الشهرستاني؛ أو يكون قابلاً لانقسامات غير متناهية؛ و هو مذهب أكثر الحكماء و هو المختار[2].

---

١. ن: كالبسائط.

٢. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١٥ ـ ١٧ ، و نيز: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعى، مقاله ٣، فصل ٣، ص ١٨٣.

[أحكام الأجزاء التي لاتتجزّى]

و الأحكامُ المتسلّمةُ[۱] من أصحاب الجزءِ المتّفقُ عليها أربعة[۲]:

الأول، أنّها ليست بأجسام.

و الثاني، كون الأجسام متألّفة منها.

و الثالث، أنّها لاتقبل الانقسام أصلاً: لا كسراً، كالحجر؛ و لا قطعاً، كالأجسام الليّنة؛ و لا وهماً و فرضاً، كالفلك.

و الفرق بين القسمة الوهمية و الفرضية، أنّ الوهمَ قد يقف: إمّا لِصِغر الجسم فلايتمكّن من استحضاره؛ أو لأنّه لايقدر على الإحاطة بما لايتناهى؛ و الفرض العقلي لايقف عند حد؛ لتعلّقِه بالكليات المحيطة بالمتناهي و غير المتناهي، و المشتملةِ على الصغير و الكبير.

و الرابع، أنّ الواقع من الأجزاء في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس.

[أشكال الأجزاء التي لاتتجزى]

و أمّا أشكال هذه الأجزاء فقد اختلف القدماء في ذلك[۳]، فزعم بعضهم أنّ جميع أشكالها مثلثات، لكون المثلث أبسط ذوات الأشكال.

و يرد عليهم أنّ المثلثات غير متشابهة؛ لأنّ في موضع منها ضلع و في آخر زاوية؛ لكن هذه الأجزاء بسائط[۴] و البسيط لا اختلاف فيه، فيجب أن تكون متشابهة. و هذا القائل إنّما ارتكب هذا المحذور لكون المثلثات يصح تركُّبُ الأجسام منها من غير تشبيك[۵] كما تكون عند كونها كرات.

و قال قوم: إنّها مختلفات الأشكال؛ و زعم أنّ اختلاف أشكال الكائنات إنّما هو بسبب اختلاف أشكال أجزائها الأصلية.

---

۱. ن: المسلّمة.

۲. برگرفته از شرح الاشارات خواجه طوسی، ج ۲، ص ۱۰.

۳. همان، ص ۵۴.

۴. م: البسائط.

۵. ب: تشكيك.

ثم إنّهم فتحوا هذا الباب الذي لا مفهوم له في الظاهر فقالوا: إنّما كانت النار حارة لطيفة، لأنّ أشكال أجزائها الأصلية الغير المتجزئة مثلّثات حادة الزوايا؛ و إنّما كان الماء بارداً رطباً لأنّ أشكال أجزائه[١] الأصلية مربّعات؛ و كذلك الحكم في الهواء و الأرض.

و أمّا أشكال المركبات فجعلها[٢] مختلفة بحسب اختلاف أشكال عللها التي هي الأجزاء الأصلية.

و زعم بعضهم أنّها كُريّة لتشابهها؛ فإنّ ذوات الأضلاع غير متشابهة و لكن يلزم[٣] تألّف الأجسام منها على سبيل التشبيك لكون الكرات غير متراصّة[٤] و يلزم من ذلك أحد المحذورين؛ و هو إمّا أن يتخلّلها الخلأ المُمتنع وجوده؛ أو أن يتخلّلها أجزاء أخرى غير كرية تملأ خُلَل الجسم و هما محالان.

و جعل بعض القدماء هذه الأجزاء متحركة من بعض إلى بعض من غير قرار في الأمكنة أو مجاورة، فلايلقي جزء جزءاً دون غيره إلّا في زمان؛ و كلّها يلقى كلّها في كل الزمان و بعضَها في بعضِه؛ و هي ذوات أوضاع و أحياز عندهم دون الأمكنة.

و القوم الذين تكلّموا بهذه الأشياء، كانوا أعقل و أفضل من غيرهم، ممّن يرد عليهم؛ فلايبعد أن تكون هذه رموزاً رمزوا بها على علوم الروحانيات و الصنعة؛ و حينئذ فلا ردّ على الرمز؛ و نحن إذا أبطلنا أصل الجوهر بالبراهين العقلية بطلت هذه و أمثالها مما يبتني عليه.

[براهين على نفي الجزء الذي لايتجزى]

البرهان الأول[٥]: لو كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود ـ سواء كان الجسم مركباً منه أو لميكن و سواء كانت الأجزاء فيه متناهية أو غير متناهية ـ

---

١. م: أجزائها. ٢. ن: فجعلتها.
٣. ب: + من. ٤. تراصّ القومُ: تضامّوا و تلاصقوا (المنجد).
٥. برگرفته از: المشارع، مشرع ١، فصل ٢، ص ٣؛ ابن كمونه، ص ٢٩٨.

لكان وجوده[1] في الجهات و كل ما[2] وجوده في الجهات يلزم أن يكون البعض المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لجهة أخرى[3]؛ و هذا قياس اقتراني شرطي ينتج: «إن كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود لكان البعض المحاذي منه[4] لجهة، غير البعض المحاذي منه لجهة أخرى».

و نجعل هذه النتيجة مقدمة صغرى[5] و نضم إليها: «و كل ما كان المحاذي منه لجهة غير البعض المحاذي منه لأخرى فهو ينقسم عقلاً و وهماً» ينتج: «إن كان الجوهر الفرد واقعاً في الوجود لكان منقسماً عقلاً و وهماً» و يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم[6]، و هو أنّ «الجوهر الفرد ليس واقعاً في الأعيان»، و هو المطلوب.

و هذا الوجه أفضل وجوه الإبطال[7] لأنّه يدل على إبطال الجوهر الفرد في ذاته، ترَكَّبَ الجسمُ منه أو لم‌يتركب. و أمّا الوجوه الباقية فإنّها لاتدل إلّا على إبطال كون الجسم مركباً من الأجزاء فقط و لاتدل على إبطال الجواهر أنفسها؛ فالفائدة المستفادة من تلك الوجوه مستفادة من هذا الوجه و الفائدة التي يفيدها هذا الوجه لاتفيدها تلك الوجوه.

البرهان الثاني[8]: لو كان الجسم مركباً من الأجزاء لزم أحد الأمرين: إمّا أن لاتكون الجواهر موجودة؛ و إمّا أن لايتركب الجسم منها؛ و قِسما التالي باطل فكذا المقدم.

أمّا بيان الشرطية، فلأنّ الجزءَ المفروضَ وقوعُه بين الطرفين، لايخلو إمّا أن يحجب الطرفين عن التماس أو لايحجب:

فإن حجب[9]، لزم أن يماسَّ كل واحد من الطرفين من الوسط غير ما مَسَّه

---

۱. ابن كمونه: موجوداً.
۲. م: + يكون.
۳. م: ـ لجهة أخرى.
۴. م: ـ المحاذي منه.
۵. م: الصغرى.
۶. ب: المقدمة.
۷. همان، ص ۲۹۸.
۸. همان، ص ۲۹۹.
۹. همان: حجبهما.

الآخر؛ و ذلك يوجب انقسام الوسط، فلايكون جوهرا فردا؛ و هكذا حكم جميع الأجزاء؛ فيلزم انقسام جميع جواهر الجسم، فصحّ وقوعُ الجزء الأول من جزئَي التالي[1] و لزومه.

و إن[2] لم‌يحجب ذلك المفروضُ الطرفين عن التماس، فيكون الطرفان متماسّين، كمماسّتهما لو لم‌يكن الوسط موجوداً، فيكون وجود الوسط و عدمه سواء؛ و يكون مداخلاً لهما؛ و هكذا كل وسطاني؛ فلايزداد حجم الأجسام عند انضمام الأجزاء و زيادتها؛ و ذلك يوجب أن لايتألّف أجسام العالم من هذه الأجزاء و لاتزداد مقاديرها و ذلك محال؛ لإنّ أجسام العالم عندهم منها تألّفتْ؛ فلزم الجزء الثاني أيضاً من جزئَي التالي.

و أمّا بيان بطلان التالي بقسميه، فهو بيّنٌ لا خفاء في ذلك.

و قولُ أصحاب الجزء: «إنّ الواقع في وسط الترتيب، إن انقسم فليس هو جوهر الفرد؛ و إن لم‌ينقسم ثبت مطلوبنا»، لايفيدهم[3] ذلك؛ لأنّ البرهان ما[4] أقمناه على أيّ جزء اتفق؛ بل إنّما أقمناه على الجزء المفروض أنّه غير منقسم، ممّا يكون الأجسام متألفة عنه.

البرهان الثالث:[5] لو كان هذا الجوهر موجوداً، لكان الجوهرُ الواحد المفروض على ملتقى الجوهرين يماس من كل واحد منهما شيئاً؛ و كلمّا كان الواحد المفروض يماس من كل واحد شيئاً فينقسم و ينقسمان؛ ينتج من الأول من اقتران الشرطيتين: لو كان هذا الجوهر موجوداً، كان منقسماً؛ لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا بيان الصغرى، فلأنّ الجوهرَ المفروضَ على الملتقى، إن لقي كلَّ أحدهما دون الآخر فليس على الملتقى؛ و إن لقي كلَّ كلَيهما فليس بجوهر فرد؛ و إن لقي من كلٍ شيئاً فهو المطلوب.

---

۱. م: الثاني.
۲. م: ـ إن.
۳. اين جمله، خبر «قولُ أصحاب» است.
۴. «ما» نافيه است.
۵. برگرفته از: المشارع، مشرع ۱، فصل ۲، ص ۴.

و الكبرى بيّنة.

البرهان[۱] الرابع[۲]: إنّا نفرض خمسة من الجواهر أو سبعة، [نحرِّك][۳] إثنان منها على خط مستقيم مفروضٍ على طرفَيْه حركةً متخالفة متساوية مارّينِ على تلك الجواهر؛ فيقع الالتقاء على الجوهر الأوسط؛ فينقسم و ينقسمان.

و ممّا يقرب من هذا أن نفرض خطينِ يتألف كلٌّ منهما من ستة جواهر؛ فيتحرك الجوهرانِ اللذان في الطرف، كلٌّ إلى الجهة التي يتحرك عنها[۴] الآخر؛ و حركتاهما متساويتان، فيتحاذيان أوّلاً ثم يتجاوزان؛ و التحاذي إنّما يكون بين ثانية الجواهر و [ثالثتها][۵]؛ فانقسم[۶] الجوهران المتحركان فانقسمت الجواهر.

و بعضهم يفرض أربعة جواهر مصفوفة؛ و يجعل في سمتِ كل جوهر من طرفَيها جوهراً ـ أحدهما يمين و الآخر يسار ـ ثم يتحرك هذان الجوهران السمتيان[۷] بحركة متساوية فيتحاذيان؛ و لايكون ذلك إلّا بين الثاني و الثالث؛ فانقسمت الجواهر.

و هذه البراهين الثلاثة[۸] يرجع مأخذها إلى مأخذ برهان فرضِنا الواحدَ على ملتقى الإثنين؛ إلّا أنّ الحركةَ و زيادةَ الاعداد هاهنا زائدة؛ و لولاهما لم‌تتعدد البراهين، بل كان البرهان واحداً و هو الواحد على ملتقى الإثنين؛ و مع تعددها في الظاهر و اتحاد البراهين في الحقيقة و رجوعها إلى البرهانِ المذكور،

---

۱. ن: ـ البرهان.

۲. المشارع، همان، ص ۶؛ ابن كمونه، ص ۳۰۰.

۳. ب، ن: تحرك؛ م: فتحرك.

۴. نسخه ها: الجهة الذي يتحرك عنه؛ تصحيح قياسی.

۵. نسخه ها: ثالثها. ۶. م: فانقسما أعني.

۷. ن، ب: المسميتان.

۸. اين براهين سه گانه را سهروردی در طبيعيات التلويحات آورده است. و آنچه در متن در توجيه آنها ذكر شده از ابن كمونه است در شرح تلويحات، ص ۳۰۰. و نيز در المشارع، مشرع ۱، فصل ۲ و ابن كمونه نيز از المشارع گرفته است.

قد يُنازِع[۱] في إمكان فرضِ الأعداد و الحركةِ مَن زعم أنّ الجسم يتركب من الجواهر؛ فإنّه إذا مُنِع جوازُ وقوعِ الواحد على ملتقى الإثنين، كان له أن يمنع صحة وقوع هذه الحركة.

و لايمكننا أن ندفعه بأنّ الحركة في نفسها ممكنة و الممكن لايلزم من فرضِ وقوعه محال؛ فإنّ كثيراً من الأمور الممكنة في أنفسها قد تصير ممتنعةً باعتبارٍ و واجبةً باعتبار أمرٍ آخر؛ ألاترى أنّ خروج الماء من الإناء ممكنٌ في ذاته، و عند عدم دخول جسمٍ آخر فيه يمتنع خروجه لئلايلزم الخلأ؛ و كذلك حركة الهواء ممكنٌ في نفسه إلّا أنّه عند خروج جسم هو جارُه[۲] تجب حركته إلى موضعه لئلايلزم الخلأ؛ فيجب أن لايكون المحال لازماً من نفس فرضِ الممكن؛ فإنّ بعض الممكنات، قد يلزم من فرض وجودها في مواضع كثيرة بسبب اعتبار أمور خارجة عن تلك الممكنات محالٌ؛ فلاتغفل عن هذه الفائدة.

و ما ذكرنا من هذه الوجوه الثلاثة مع برهان «ملتقى الواحد على الإثنين»، كلها ترجع إلى برهان «الواحد بين الإثنين»؛ و يقرب منها، جوهر واحد محفوف بستة جواهر من الجهات الستة؛ فما يماسّ منه من كل جوهر و يحاذيه، غير ما يماس الآخر و يحاذيه؛ فانقسم الجميع.

برهان آخر[۳]: لو تركبت الأجسام من الأجزاء التي لاتتجزّى، لزم عند حركة الرحى: إمّا حركة دائرة القطب، أو سكونها؛ و قسما التالي باطل؛ فالمقدم مثله.

و الشرطية بيّنةٌ.

و أمّا بطلان القسم الأول من التالي، فلأنّ الدائرة القطبية لو تحرّكتْ لزم خروجُ كل جزء من أجزائها عن حيّزه و دخولُه في حيّز مجاورِه؛ فعند حركة جوهر فرد منها، إن تحرَّكَ من دائرة الطوق[۴] مثله أو أقلّ، لزم أن تتمَّ حركةُ

---

۱. ن، م: تنازع. ۲. ب: حارة.

۳. الشارع، مشرع ۱، فصل ۲، ص ۵؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ۱۸۷.

۴. ابن كمونه: من الطوقية.

القطبيةِ، و الطوقيةُ ما قطعتْ شطرها، لصِغَر الدائرة القطبية و كِبَر الطوقية، فيتعيّن أنّه[1] إذا تَحرَّك من القطبية جزءٌ تَحرَّك من الطوقية أكثر من جزء؛ فإذا تَحرَّك من الطوقية جزء تَحرَّك من القطبية أقلّ؛ فانقسم ما لاينقسم؛ هذا خلف.

و أمّا بطلان السكون و هو القسم الثاني من التالي، فلأنّه يلزم من سكون دائرة القطب تفكُّكُ أجزاء الرحى ليتحرك بعض الأجزاء و يسكن البعض؛ و يتشقق أفراد خطوط أجزاء الرحى و ينفصل كل خط عن باقي الخطوط مع ملازمة الحركةِ لبعض الخطوط، و السكونِ للبعض الآخر؛ و إلّا فكيف يتحرك البعض و يسكن الآخر مع اتصال جسم الرحى؛ و ذلك محال؛ إلّا أنّ أصحاب الجزء يلتزمون جواز [التفكّك][2] و التشقق في الرحى و الألماس و الحديد؛ و يُحيلون ذلك على القدرة الإلهية التي لايُعجزها شيء.

فبطلان [التفكّك][3] و التشقق ليس معلوماً بالبديهة عندهم؛ فيحتاج إلى البرهان و هو أنّ أجزاء دائرة الطوق أضعاف دائرة القطب؛ فتكون سكنات دائرة القطب أضعاف حركات[4] الطوقية؛ لأنّ بحسب زيادة أجزاء الطوقية على أجزاء القطبية تزيد سكنات القطبية على زمان حركتها؛ ثم إنّ حركات القطبية محسوسة و سكناتها غير محسوسة؛ مع كون السكنات أضعاف ما يحس من الحركات؛ هذا محال[5].

و سيظهر لك عند الرجوع إلى القواعد الإلهية بطلان هذه الهذيانات و أنّ قدرة الله أتمّ و أرفع ممّا توهّموا.[6]

[بيان فساد المذهب الأول للنظّام من القول بالطفرة]

و أمّا بطلان ما ذهب إليه النظّام من «الطفرة» ليلحق بعض الأجزاء بعضاً[7]؛ فهو بيّن الفساد لأنّ الطفرة حركةٌ سريعة بين حركات بطيئة؛ فلابدّ فيها

---

۱. ن: تنه.

۲. نسخه ها: التفكيك ؛ ابن كمونه: التفكّك.

۳. نسخه ها: التفكيك ؛ ابن كمونه: التفكّك.

۴. م: الحركات.

۵. همان: خلاف الواقع.

۶. المشارع، مشرع ۱، فصل ۲، ص ۵.

۷. ابن كمونه، ص ۳۰۲.

من[۱] قطع الأحياز و العبور عليها للتلاحق؛ و أصحاب التفكّك هم القائلون بأنّ الأجزاء التي لاتتجزى في الجسم متناهية؛ و أصحاب الطفرة يقولون بأنّها غير متناهية فيه، و قد ألزم أصحابُ تناهي الأجزاء أصحابَ النظّام عند مناظرةٍ اتفقتْ لهم أنّه يجب من كون الأجزاء غير متناهية في الجسم أن لاتُقطع مسافة محدودة إلّا في زمان غير متناه؛ لأنّه لابد عند الحركة من خروج كل جزء عن حيِّزه و دخولِه في حيِّز غيره و انتقالِ جزءٍ آخر إلى حيِّزه؛ فإذا كانت الأجزاء غير متناهية كان زمان القطع غير متناه؛ فارتكبوا القولَ بالطفرة.

ثم ألزموهم أيضاً، أنّ[۲] كون الجسم مشتملاً على ما لايتناهى من الأجزاء أن يكون حجمُه غير متناه؛ فالتزموا تداخُلَ الأجزاء.

ثم إنّ أصحابَ النظّام ألزم أصحابَ تناهي الأجزاء وجوبَ تجزئةِ الجزء القريب من القطب عند حركة البعيدة، و قطعِ كل واحد من بعض تلك الأجزاء ما يساوي قطْعَ جزءٍ واحد صحيحٍ من أجزاء دائرة الطوق البعيدة؛ لكون القريب أبطأ من البعيد؛ فالتزموا بأنّ البطيء يسكن في بعض أزمنة حركة السريع؛ و لايكون ذلك إلّا بتفكّك أجزاء الرحى عند حركتها؛ و [شَنَّعَ][۳] كل طائفة على الأخرى بالطفرة و التفكّك.

طريق آخر يناسبه[۴]: إذا تَحرَّك الفلك الأعظم بالشمس جزءاً، فإن تحرّكَ الشعاعُ بإزائه على الأرض جزءاً، فيتم حركة الشعاع على الأرض؛ و ما تحركُ الفلكُ قدراً يسيراً و هو محال؛ بل إذا تحركت[۵] الشمس جزءاً تحرك الشعاع أقلّ من جزء؛ فانقسم.[۶]

فإن قالوا: ليس علة الشعاع الشمسُ مطلقاً على ما ذهب إليه الفريقان، فيمكن أن لايخلق الباريُ تعالى جزءاً من الشعاع على الأرض إلّا بعد حركة أجزاء كثيرة للفلك، خوفاً من لزوم المحال المذكور و كون المحال غير مقدور

---

۱. م: مع.
۲. م: بأنّ.
۳. نسخه ها: شنّعت.
۴. ب: جاى كلمه «يناسبه» سفيد است.
۵. ن، ب: تحرك.
۶. المشارع، مشرع ۱، فصل ۲، ص ۵.

عليه؛ لكن جوابهم سيأتي في العلم الإلهي من كون البارئ تعالى لايوجب أمراً إلّا على ما يليق بجلاله و عظمته.[۱]

برهان آخر[۲]: إذا ضربنا كرة حقيقية على بسيط كذلك في الأعيان، لو كان الجزء الذي لايتجزى موجوداً لأمكن أن تلاقيه بجزء غير منقسم؛ و التالي باطل فكذا المقدم؛ لأنّه لابد و أن تكون الملاقاة بشيء من ذات كل واحد[۳] منهما؛ فالذي لاقتْه به، إن انقسم فهو المطلوب؛ و إن لم‌ينقسم فهو الجزء المماس للسطح[۴]؛ فما له إلى السطح غير ما له إلى الكرة؛ لأنّه لو كان المماس للسطح هو بعينه المماس[۵] للكرة، لزم أن تكون نسبة الجزء إلى الكل و إلى غيره سواء؛ إذ لايكون حينئذ متصلاً بالكرة؛ لكن هو جزء من الكرة متصل بها؛ فما يلاقي باطن الكرة من الجزء غير[۶] ما يلاقي ظاهر السطح؛ فحصل الانقسام.

فإن قلت[۷]: لِمَ لايجوز أن تكون الملاقاة بعرض؟

قلت: ذلك العرض المماس إمّا أن يكون نقطة أو خطاً أو سطحاً؛ و على كل تقدير من هذه الثلاثة، كان [يجب][۸] انقسامه؛ لأنّ ما ماسّه من جهة الكرة غير ما ماسّه من جانب السطح؛ إلّا أنّ الإشكال اللازم هو منع وجود الكرة الحقيقية و السطح البسيطين و إمكان تلاقيهما بجزء.

برهان آخر: إذا فرضنا مربّعاً مركّباً من أربعة خطوط متماسة، كل خط منها مركب من أربعة أجزاء، فيكون كل ضلع من أضلاع هذا المربع مركباً من أربعة أجزاء.

و القطر كذلك تركيبه من أربعة أجزاء؛ فأجزاء القطر، إن كانت متلاقية و

---

۱. المشارع، مشرع ۱، فصل ۲، ص ۶

۲. ابن كمونه، ص ۳۰۲. اصل مطلب از سهروردی است در طبیعیات التلویحات.

۳. م: ـ واحد. ۴. م: ـ للسطح.

۵. ن: الماس. ۶. ب: ـ غير.

۷. اشكال و پاسخ نيز از ابن كمونه است.

۸. نسخه ها: بحسب ؛ ابن كمونه: فلابدّ و أن ينقسم ؛ تصحيح قياسي.

كانت مقادير أجزاء القطر مساوية لمقادير أجزاء الضلع، كان مقدار القطر متساوياً لمقدار الضلع؛ و ذلك محال. و إن كانت مقادير أجزاء القطر أزيد من مقادير أجزاء الضلع، كان مقاديرها من جانب القطر أزيد من مقدارها من جانب الضلع؛ فيكون مقدار كل جزء من جانب القطر قابلاً للقسمة فيلزم قبول الجوهر الفرد للقسمة، و هو المطلوب.

و إن لم تكن أجزاء القطر متلاقية، ففي خلال أجزائه ثلاث فُرَج إن اتّسع كل واحد لجوهر فرد؛ فيصير مقدار القطر سبعة أجزاء فيلزم أن يساوي القطرُ ضلعَي المربع و هو خلف؛ و إن كان كل واحد من الفُرَج يسع أصغر من الجوهر الفرد لزم انقسام الجزء[1] الذي هو المطلوب.

برهان آخر[2]: لو كان الجوهر الفرد موجوداً في الأجسام، ما صحّتْ حركةٌ؛ و التالي باطل؛ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنّ الجوهر الفرد مهما لم يخرج عن حيّزه لايصح انتقال جوهر آخر إلى ذلك الحيّز؛ فإذا فرضنا جسماً يقطع مسافة معيّنة متصلة الأجزاء، فالجوهر الأول إذا انتقل من جوهر يماسّه من جواهر المسافة إلى جوهر آخر يماسّه، فأحد هذين الجوهرين منه الحركة، و الجوهر الآخر إليه الحركة، و الحركة حال المتحرك فيما بين المبدأ و المنتهي؛ فذلك الجوهر المتحرك الأول ـ و هو الذي يكون في أول صفٍّ من صفوف أجزاء الجسم ـ يمتنع عليه الحركة من أحد الجوهرين إلى الآخر؛ لِما قلنا إنّ الحركة حال المتحرك بين مبدأ و منتهي؛ فلابد من وجوب التجزئة في الجواهر ليقطع أجزاء الجوهر شيئاً بعد شيء و على غير هذا الوجه يمتنع وجود الحركة بالكلية.

برهان آخر[3]: إذا ألّفنا بين جوهرين، إن زاد مقدار مجموعهما على أحدهما فلايلقى كلُّ أحدِهما كلَّ الآخر بالأسر؛ و يلزم انقسامهما على ما ذكر؛ و إن لم يزد مقدار مجموعهما على أحدهما فلايكون تأليفهما مفيداً للمقدار؛ و حينئذ لايكون

---

١. م: ـ الجزء.
٢. المشارع، مشرع ١، فصل ٢، ص ۶.
٣. المشارع، همان، ص ٧.

الكل أعظم من الجزء و لا الإثنان أكثر من الواحد؛ و هو محال.

فهذا هو بيان فساد المذهب الأول من المذاهب الأربعة؛ و هم الذين قالوا بتركُّب الجسم من الأجزاء المتناهية بالفعل.

[المذهب الثاني للنظّام و إبطاله]

و أمّا المذهب الثاني الذي للنظّام، فهم الذين قالوا: [إنّ][1] الأجسام و إن تناهت في الحجم، كالسماء و الأرض و الجبل، ففيها أجزاء غير متناهية بالفعل.

و إنّما حكموا بذلك و فارقوا أشياعهم، لأنّهم لمّا تأمّلوا أدلّة نُفاة الجزء و قوة تقريرهم لها انقادوا إليها؛ و سلّموا أنّ الجسم ينقسم إلى غير النهاية بالفعل؛ و لم يفرّقوا بين ما يكون موجوداً في الشيء بالقوة أو بالفعل؛ فأخذوا من الحكماء كون القسمة غير متناهية؛ و خالفوهم بأنّ القسمة بالفعل؛ و وافقوا أشياعهم بعدم انقسام الآحاد التي منها تألّفتْ الأجسام؛ و خالفوهم بعدم تناهيها.

و لمّا أبطلنا الجوهر الفرد مطلقاً ببعض الوجوه، ثم أبطلنا تركُّب الأجسام منها بوجوه أخرى ـ سواء كانت الجواهر في الأجسام متناهية أو غير مناهية ـ فنحن الآن نبطل مذهب النظّام و هو أنّ الجسم مركب من الجواهر الأفراد الغير المتناهية بالفعل بوجوه أخرى خاصة؛

فنقول[2]: لو كان الجسم مركباً من هذه الجواهر الغير المتناهية بالفعل، كان لنا أخْذُ قدرٍ[3] من الأجزاء المتناهية؛ لأنّ الغير المتناهي يوجد فيه الواحد و المتناهي؛ ثم نؤلّفها في الأقطار الثلاثة حتى يكون جسماً مؤلّفاً من متناهيات الأجزاء؛ و ذلك يناقض ما ادّعاه أنّ كل جسم مؤلَّف من أجزاء غير متناهية؛ و تركيب القياس هكذا: «كل مؤلَّف من أجزاء متناهية في الأقطار الثلاثة جسمٌ و لا

---

۱. نسخه ها: بأنّ.

۲. المشارع، همان، ص ۷؛ ابن كمونه، صص ۲۰۴ ـ ۲۰۵.

۳. م: قدراً.

شيء من المؤلَّف في الأقطار الثلاثة المذكورة بمتألِّف من أجزاء غير متناهية»؛ ينتج القياس من الشكل الثالث: «ليس بعض الجسم بمتألِّف من أجزاء غير متناهية»؛ بل تكون أجزاؤه متناهية؛ و الكبرى بيِّنة.

و بيان الصغرى[1]: أنّا نأخذ عدداً متناهياً من الأجزاء و نؤلِّفها في الأقطار؛ فإن لم‌يحصل منها مقدار يزيد على الواحد فليس التأليف مفيداً للمقدار؛ و ليس كذا؛ و إن حصل منها مقدار يزيد على الواحد زِدنا في العدد على نسبة الأقطار فيحصل جسم من متناهيات الأجزاء.

و فائدة التقييد «في الأقطار» أنّ الزيادة إن كانت في قُطر واحد كان خطّاً، و في إثنين سطحاً، و في الثلاثة جسماً؛ و النتيجة ـ و هي السالبة الجزئية ـ تناقض الموجبة الكلية التي ادّعوا صحّتها.

و بُيِّن أيضاً من طريق آخر أنّ النتيجة تصدق سالبة كلية مناقضة للموجبة الجزئية لو ادّعى صِدقَها مُدّعٍ، فنقول: الحجم المتناهي الذي ألّفناه، له نسبة إلى حجم جسم آخر متناه حكم عليه بعدم نهاية الأجزاء لتناهيهما، و المتناهي له نسبة إلى المتناهي؛ و لمّا كان زيادة الحجم بحسب زيادة الأجزاء و كان الحجم مناسباً للحجم، فبالضرورة يناسب العددُ العددَ؛ و يلزم من ذلك تناهي الأجزاء في الجسم؛ فإنّه لو كان المتناهي الأجزاء عُشر الغير المتناهي الأجزاء و كانت[2] نسبة الحجم إلى الحجم كنسبة العدد إلى العدد، فإذا كان المتناهي الأجزاء مائة جزء، [كان][3] الغير المتناهية ألف جزء؛ و صورة القياس هكذا: «لو تركب الجسم من الأجزاء الغير المتناهي لزم أن يكون المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه إلى متناه؛ لكن ليس المتناهي يناسب الغير المتناهي نسبة متناه إلى متناه، فليس الجسم البتة مركباً من أجزاء غير متناهية» و هو المطلوب.

---

١. ب: ـ الصغرى. ٢. ن: كان.

٣. نسخه ها: و الغير المتناهي ؛ ابن كمونه: «لو كان الذي أجزاؤه متناهية من مائة جزء كان الذي فرضت أجزاؤه غير متناهية من ألف جزء على نسبة العُشر ...».

برهان يختص بإبطال الأجزاء الغير المتناهية[1]: لو كان الجسم مركباً من أجزاء غير متناهية، ما أمكن حركة الجسم في مسافة أصلاً؛ و التالي باطل؛ فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنّ المسافة إذا كانت غير متناهية الأجزاء، فلها نصف و رُبع و ثُمن و هكذا إلى غير النهاية؛ فلايمكن أن يقطع النصف إلّا بعد قطع الرُبع و كذلك لايمكن قطع الرُبع إلّا بعد الثُمن و هكذا يمرّ على الكسور الغير المتناهية؛ فقطع المسافة موقوف على قطع هذه الكسور الغير المتناهية في الزمان المتناهي؛ و الموقوف على مالايتناهى وقوعه محال.

فإن قلت: إنّما يمكن فرض هذا عند حركة الجوهر الفرد في مسافة دون الجسم المتحرك فيها، لأنّ الجسم فيه أجزاء غير متناهية يناسب المسافة المشتملة[2] على الأجزاء الغير المتناهية؛ فالجسم يقطع تلك المسافة في زمان متناه بخلاف الجوهر الواحد فإنّه يجوز أن لايقطعها.

قلت[3]: الجسم إذا تحرّكَ و فيه أجزاء غير متجزئة، و كل جزء له حركةٌ تخصّه، حتى إنّه إذا لميخرج عن حيِّزه لايدخل[4] حيِّزَه غيرُه، فيكون ذلك الجوهر الواحد الذي في الجسم لايتصور عليه تمام حركة؛ فلايتم حركة الجسم الذي هو فيه؛ و قد تمّت حركة الجسم الذي هذا الجوهر فيه؛ فتتمّ حركة هذا الجوهر الفرد و غيره من الأجزاء و يلزم من ذلك تناهي أعداد الجسم و أجزائه.

و أمّا ما ذكروه من الطفرة في الأجزاء و تلاحقها، فهو ضعيف؛ فإنّ [في] الطفرة لابد من المرور على الأحياز و الهواء و قطعِ المسافات؛ و الطفرة حركة إلّا أنّها سريعة.

و إذا بطل أصل الجوهر الفرد، بطل هذا المذهب و غيرُه من بقية المذاهب؛

---

۱. المشارع، همان، ص ۷؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ۱۸۵.
۲. ن: المشتمل.
۳. ادامه كلام سهروردى در المشارع، همان، ص ۸.
۴. ب: ـ حيِّزه لايدخل.

فلايحتاج إلى هذه الوجوه المخصوصة و التكلّفات الزائدة.

و لمّا لم‌يكن في الجسم أجزاء لاتتجزّى ـ لا متناهية و لا غير متناهية ـ وجب أن تكون صحة انقسامه في الوهم إلى غير النهاية؛ و إن امتنع ذلك في الأعيان بسببٍ: إمّا لِشدة الصلابة؛ أو لعدمِ وجود الآلة القاطعة؛ أو لعدم التمكن من الجزء لصغره؛ أو لاقتران صورة نوعية بسببها يمتنع عن قبول الانقسام؛ كما في الأفلاك.

و متى امتنعت القسمة في المحسوسات لأحد هذه الأسباب الأربعة، فينقسم عقلاً: إمّا لاختلاف[1] عرَضَين قارّين كالسواد و البياض في البلقة؛ و إمّا لاختلاف جهتين كاليمين و اليسار؛ و إمّا لاختلاف إضافتين كمحاذاتين أو مماستين[2].

[احتجاجات أصحاب الجزء الذي لايتجزى و الجواب عنها]

و أمّا أصحاب الجزء الذي لايتجزى فقد احتجّوا بوجوه:

الأول: إنّ الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة؛ و يلزم من ذلك وجود الجزء الذي لايتجزى.

أمّا كون الحركة الحاضرة غير قابلة للقسمة، لأنّها لو كانت قابلة لذلك كان لتلك الحركة أجزاء لاتوجد معاً؛ بل على سبيل التجدد و الانقضاء؛ فيكون بعض أجزاء الحركة قبل البعض؛ و حينئذ لايكون كل[3] الحاضر من الحركة[4] المفروضة حاضراً و هو محال.

و أمّا أنّه يلزم من ذلك وجود الجزء، لأنّ المسافة الواقعة فيها الحركةُ الحاضرةُ لاتنقسم؛ إذ لو انقسمتْ، [كانت][5] الحركة إلى نصفِ المسافة نِصفَ الحركة إلى آخرها؛ و يلزم من ذلك أن تكون الحركة التي بُرهِن على عدم

---

١. ن، ب: الاختلاف.
٢. ابن كمونه، ص ٣٠۶.
٣. ن: لكل.
۴. ب: ـ الحركة.
۵. نسخه ها: و كانت ؛ نسخه بدل ن: فكانت ؛ تصحيح قياسي: كانت.

انقسامها منقسمةً و ذلك محال.

و الجواب أنّ قولكم الحركة الحاضرة لو قبلت القسمة كان لها أجزاء، ما تريدون بالأجزاء؟ فإن أردتم الأجزاء بالفعل فذلك ممنوع؛ و إن أردتم الأجـزاء بالقوة فذلك مسلّم؛ لكن لِمَ قلتم إنّه يلزم من ذلك أن لايكون الحاضر حاضراً؟

الوجه الثاني[1]: الجسم لو كان منقسماً إلى غير النهاية، لكان بين طرفَيْه من الأجزاء ما لايتناهي؛ و يلزم من ذلك أن يكون مـالايتناهى مـحصوراً بـين حاصرين و ذلك محال.

الثالث[2]: لو كان في الجسم أجزاء غير متناهية، لَما أمكن أن يـتم حـركة جسم في مسافة؛ لأنّ لها أنصافاً غير متناهية فلايمكن قطعُ نصفٍ مـالم‌يُقطع نِصفُ النصف، و هكذا إلى غير النهاية، في زمان متناه.

و الجواب عنهما أنّ الغلط فيهما إنّما كان لأخذِ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ فإنّ هذه الأجزاء ليست موجودة بالفعل عند الحكماء ليـلزم انـحصارها بـين حاصرَين أو أن يقطعها الجسم المتحرك[3].

الرابع[4]: إنّ سهولة انقسام بعض الأجسام لاتخلو: إمّا أن يكون لذاتها؛ أو لفاعل الأجسام؛ أو لفاعل القسمة؛ أو لأمر يكـون لازماً للـجسمية؛ و الأقسام الأربعة باطلةٌ لاستواء عللها إلى جميع الأجسام؛ فلم‌يبق إلّا قسم واحد و هو أن تكون السهولة لِضَعفِ التأليف، كما يكون العُسر لوثوق التأليف؛ و يـلزم مـن ذلك تركّبُ الجسم من الأجزاء التي لاتتجزّى؛ و انقسامها إنّما يكون عند مواضع اتصالها و هي مواضع معيّنة عندهم تنفصل عندها.

و الجواب[5] أنّ الغلط في هذه الحجة إنّما كان من عدم اسـتيفاء القسـمة الانفصالية و إهمال بعضها؛ و من جملة الأقسام المهملة المـتروكة أن تكـون

---

۱. المشارع، همان، ص ۸؛ ابن كمونه، ص ۳۰۷.

۲. المشارع، همان، ص ۸.

۳. همان‌جا، ص ۸؛ ابن كمونه، ص ۳۰۷.

۴. المشارع، همان، ص ۸.

۵. همان‌جا، ص ۸.

سهولةُ القسمة لمعنى[1] قائم في الجسم، و عُسرُه لمعنى آخر؛ أو أن تكون السهولةُ لأمر يكون لازماً لنوع من الجسم، و لايكون لازماً للجسم من حيث هو جسم.

الخامس[2]: الجسمان المنفصلان ذاتان جوهريتان؛ فإذا صارا واحداً بالاتصال: فإمّا أن تبطل ذاتاهما و هو محال لأنّ الجوهر لايَبطل بالاتصال و الاجتماع و إلّا [البطل][3] جميع الأجسام؛ و إمّا أن تبقى ذاتاهما فهما إثنان و تكون الذوات التي منها التأليفُ باقيةً عند اتصالها؛ فكل جسم متصل تكون فيه أجزاء و يكون مركباً من أشياء كانت منفصلة، و هكذا إلى أن ينتهي التركيب إلى الأجزاء التي لاتكون أجساماً.

و الجواب[4] أنّ الغلط في هذه الحجة إنّما هو من إهمال الحيثيات و الوجوه؛ و ذلك أنّ الجسمين عند الاتصال لايمكن أن يقال إنّ ذاتَيهما بطلتا من حيث الجوهرية بل بطلتا من حيث الاثنينية؛ و لايلزم من بطلان الاثنينية و كونِهما ذاتين و جوهرين عند الاتصال بطلانُ الجوهرين من حيث الجوهرية و إلّا لزم أن لايبقى مركب من اثنين و ذلك محال؛ و ليس يجب أن يكون متصل يفرض له أجزاء أن يكون عن انفصال.

و الحكم الكلي بذلك إنّما هو عن استقراء ضعيف؛ فإنّه لمّا رأى بعض الأجسام المتصلة عن انفصالٍ حَكَمَ حكماً كلياً على أنّ كل متصل فعن انفصال؛ و ليس كذا بل الجسم البسيط شيء واحد في العقل، كما هو موجود عند الحس ليس فيه أجزاء كمية بالفعل.

السادس[5]: لو أمكنت القسمة في الجسم إلى غير النهاية وجب مساواة الحصاة للجبل في المقدار لاشتراكهما في الانقسام إلى غير النهاية؛ فإنّ الأشياء إذا اشتركت في عدم النهاية يلزم اشتراكها في خصوصية المقدار، لكون الغير

---

١. ب: بمعنى.
٢. همان‌جا، ص ٨.
٣. نسخه ها: لبطلت.
۴. همان‌جا، ص ٩.
۵. همان‌جا؛ ابن كمونه، صص ٢٠۶ ـ ٢٠٧.

المتناهية لايمكن فيها التفاوت؛ فيمتنع أن يكون مالايتناهي أزيد ممّا يتناهى [أو][1] أنقص؛ و صورة قياسه هكذا: الحصاة و الجبل غير متناهية القسمة؛ و كل مالايتناهى لايمكن فيه التفاوت؛ ينتج: إنّ الحصاة و الجبل لايمكن فيهما التفاوت؛ فيتساويان في المقدار.

و الجواب[2] أنّ هذا الغلط مركب من عدة مغالطات[3]:

إحديها[4] أنّه أخذ الاشتراك في الأمر العام و هو لانهاية[5] القسمة في الحصاة و الجبل، موجباً للاشتراك في الأمر الخاص و هو تساويهما في المقدار؛ و هو باطل؛ لكون لا نهاية إمكان القسمة هو من خواص جميع الأجسام، العامة لها؛ فكما أنّ اشتراك الأجسام في الجسمية لايوجب اشتراكها في خصوصية المقادير، فكذلك فيما نحن فيه؛ فإنّ اشتراك الحصاة و الجبل فيما هو خاصة للجسم و هي لا نهاية إمكان القسمة، لايوجب اشتراكهما في خصوصية المقدار. و قوله: «إنّ الحصاة و الجبل غير متناهية القسمة و كل مالايتناهى لايمكن فيه التفاوت»، فإنّ الصغرى فيها غلطٌ، لكون القسمة غير موجودة بالفعل فيهما بل بالقوة؛ و لايمكن أن تقع في الخارج و كل مالايقع في الخارج و لايحصل في الوجود لايمكن الحكم بالمساواة[6]، و لا الحكم بالتفاوت عليهما؛ و هو[7] المغلطة[8] الثانية.

و أمّا الكبرى ففيها منع؛ لأنّ الأمور الغير المتناهية إذا كانت بالقوة يمكن عليها التفاوت مع عدم تناهيها؛ فإنّ الألوف المتضاعفة إلى غير النهاية بالقوة، و المئات التي لاتتناهى بالقوة في الألوف عشرة أمثالها، و العشرات التي لاتتناهى بالقوة في المئات عشرة أمثالها أيضاً؛ فقد وجد التفاوت بين الألوف و المئات و العشرات، مع كونها غير متناهية بالقوة؛ و معنى كون الشيء غير متناه بالقوة

---

۱. نسخه ها: و.
۲. المشارع، همان؛ ابن كمونه، همان.
۳. المشارع، همان، ص ۹.
۴. ن، م: أحدها.
۵. ن، ب: اللانهاية.
۶. ن، ب: لايمكن إثبات المساواة.
۷. م: هي.
۸. ب: المغالطة.

أنّا إلى أيّ حد انتهينا في العدد أمكن أن نزيد عليه شيئاً آخر؛ و كذلك الحكم في عدد الشهور و السنين الغير المتناهية مع كون الشهور أكثر[۱] من السنين و هو **المغلطة الثالثة**؛ و العاقل لاينكر أنّ الممكنات غير متناهية[۲].

الوجه السابع[۳]: لو أمكن الانفصال إلى غير النهاية، لأمكن الاتصال إلى غير النهاية؛ لكن التالي باطل ـ لِما سنبيّن من تناهي الأبعاد ـ فالمقدم مثله؛ و كان اللزوم [بيّناً][۴] عندهم؛ و إنّما يكون بيّناً إن لو كان الانفصال بالفعل إلى غير النهاية لا بالقوة.

و منشأ الغلط من استثناء نقيض التالي و ذلك لأنّ الاتصال الممكن لايتناهى لكون كل اتصال يمكننا[۵] أن نزيد عليه قدراً مّا و هكذا إلى مالايتناهى.

و أمّا الغير المتناهي[۶] ـ سواء كان في التضعيف أو التنقيص[۷] ـ فإنّه لايمكن أن يُقدَّر[۸] وقوع جميعه في الوجود؛ فإمكان الاتصال إلى غير النهاية بإزاء إمكان الانفصال إلى غير النهاية؛ و استحالة وقوع جميع ما يمكن من الانفصالات دفعة بإزاء استحالة وقوع جميع الاتصالات دفعة؛ و كما أنّه يجب الوقوف عند حد في الاتصال، فكذلك يجب الوقوف عند حد في الانفصال؛ لا لأنّ الطبيعة اقتضت ذلك بل لاقتضاء أمر خارج في الاتصال و الانفصال على السواء فيهما؛ إلّا أنّ كل ما يخرج إلى الفعل منهما فإنّه يتناهى و يبقى على الإمكان مالايتناهى منهما؛ فعلى هذا استثناء عين المقدم[۹] لإنتاج[۱۰] عين التالي أولى من استثناء نقيض التالي.

الثامن[۱۱]: لو كان الانفصال ممكناً إلى غير النهاية، لكان الاتصال واقعاً

---

۱. ب: أكبر.
۲. م: ـ مع كون الشهور أكثر ... الممكنات غير متناهية.
۳. همان، ص ۹.
۴. نسخه ها: بيّن؛ تصحيح قياسى.
۵. ن: يمكنا.
۶. م: ـ و أمّا الغير المتناهي.
۷. ب: النقيض.
۸. ب: ـ يقدر.
۹. ب: ـ المقدم.
۱۰. م: لاستثناء.
۱۱. همان، ص ۱۰.

إلى غير النهاية؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

بيان الشرطية أنّه على قدر الاتصال يكون الانفصال واقعاً: فإن كان الاتصال متناهياً كان الانفصال متناهياً؛ و إن كان غير متناه كان الانفصال مثله.

و الجواب أنّ قولكم[۱]: «لو أمكن الانفصال إلى غير النهاية لكان الاتصال واقعاً إلى غير النهاية»، إن[۲] كان المراد من معنى التالي هو أنّ الاتصال الذي يتناهى مقداره المتناهي لايكون قابلاً للقسمة الوهمية إلى غير النهاية، [فذلك][۳] هو نفس محل النزاع؛ و إن كان المراد أنّ الاتصال الذي يتناهى مقداره المتناهي لايكون قابلاً للقسمة بالفعل إلى غير النهاية، فذلك مسلّم؛ و هو مذهب الحكيم؛ و مطلوبك من إثبات الجزء لم‌يحصل؛ و النزاع بعدُ باقٍ.

و قوله: «بقدر الاتصال يزداد إمكان الانفصال»، قلنا: مسلّم؛ و على أيّ تقدير كان، فإنّ القسمة غير متناهية.

الوجه التاسع[۴]: لو كانت القسمة ممكنة إلى غير النهاية لكان في الخردلة و الذرة[5] ما يغشى وجه السماوات و الأرض؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و منشأ الغلط هو من أخذِ ما بالقوة مكان ما بالفعل؛ و الغشيان إنّما يكون لو كانت القسمة بالفعل؛ أمّا إذا كانت القسمة الغير المتناهية بالقوة، و لا إمكان لخروجها إلى الفعل، فلايلزم[۶] ذلك؛ و ما يقع من القسمة بالفعل فإنّه متناه بالإجماع؛ و إمكان تكثّر السطوح في الوهم لايتناهى و هو غشيان وهمي.

و ذهب بعض الأوائل[۷] إلى أنّ الجسم مركب من السطوح، و السطوح مركبة من الخطوط، و الخطوط مركبة من النقط الغير المنقسمة.

و ممّا يبطل رأيهم أنّ النقط إذا تألّفت، إن لم‌يفدها ذلك التأليف زيادةَ مقدار

---

۱. ن، ب: قولك.
۲. م: فإن.
۳. نسخه ها: و ذلك.
۴. همان، ص ۱۰.
۵. ب: جای «الخردلة و الذرة» سفید است.
۶. ن، ب: + من.
۷. همان، ص ۱۰.

فلايمكن حصول الخط منها، و لا السطح[1]، فلايحصل الجسم المتوهَّمُ تركيبُه منها؛ و إن أفاد تأليف النقط زيادةَ المقدار فالنقطة الواقعة في الوسط حينئذ تحجب الطرفين عن التماس؛ فتُماسُّ كلَّ واحد من الطرفين و تلقى منه شيئاً غير ما تلقى من الآخر؛ فانقسمت و انقسما.

و أيضاً، هذه النقطة في جهة و ذي وضع؛ فما يلي منها صوبٌ غير ما يلي الآخرَ فانقسمت؛ فالنقطة بعينها هيَ الجوهر الفرد؛ فالكلام على النقطة هو بعينه[2] الكلامُ على الجوهر، و لايحتاج إلى استيناف كلام آخر.

و أمّا الخطوط، لو أمكن تألّفُ السطوح منها، فالخط الذي يكون في الوسط يلقى من كل واحد من الطرفين شيئاً غير ما يلقى من الآخر؛ فانقسم و انقسما في العرض فيصير الخط سطحاً و ذلك محال.

و كذلك[3] السطوح، لو تألفت الأجسام منها، فالسطح الذي في وسط الترتيب بين السطحين يلقى من العالي شيئاً غير ما يلقى من السطح السافل؛ فانقسم السطح في العمق فيصير السطح جسماً و ذلك محال.

[تحقيق الحال في السطح و الخط و النقطة] [4]

و نحن نحقق الحال في السطح و الخط و النقطة، فنقول:

إنّ النقطة ـ و إن كان لايتألف منها شيء بالبيان المذكور ـ لاتوجد في الخارج لا قائمة بذاتها و لا حالّة في محل؛ و كذلك الخط و السطح.

فإن قلت: بعض الأجسام متناهية، كالحجر و الشجر، بل كلها ـ على ما يأتي من البرهان ـ و يلزم من تناهيها أن ينتهي بسطح؛ و السطح ينتهي بخط؛ و الخط ينتهي بنقطة؛ و هي طرف الخط الموجود و نهايته؛ و الخط طرف السطح الموجود و نهايته؛ و السطح هو طرف الجسم الموجود و نهايته؛ و طرف

---

١. ب: الخط.
٢. ب: تعينه.
٣. م: فكذلك.
۴. همان، ص ١١، با عنوان «بحث و تحصيل».

الموجود موجودٌ فالنقطة و الخط و السطح موجودة في الخارج.

قلت: لمّا كانت الأجسام متناهية بالبرهان و يتناهي بعضها بالمشاهدة و العيان، و يلزم من ذلك أن يحيط بها سطح هو نهايته، و أن يكون هناك خط هو طرف السطح و نهايته، فالسطح و الخط لايخلو: إمّا أن يريد بهما نفس النهاية أو يعني بهما مقداراً به النهاية:

فإن عني بهما نفس النهاية، فالنهاية عدمية؛ لأنّها قطعُ شيء و انصرامُه و نفادُه إمّا في قطر واحد أو في أقطار؛ فالنهايات العدمية لاتكون لها ذوات في الخارج متقررة؛ و إذا رأيت في ألفاظ الحكماء أنّ النهايات و السكون و سائر العدميات حاصلة في الخارج، فمرادهم أنّ لهذه الأشياء مفهومات موجودة في الذهن تضاف إلى ما في الأعيان؛ لا أنّ لها من حيث مفهوماتها المَنفية صورةً في الأعيان؛ فإنّ الانتفاء لا حقيقة له و لا صورة.

و إن عنى بالسطح و الخط أنّهما مقدار به النهاية، فنحن نمنع أنّ الجسم و السطح و الخط يتناهى بحقيقة أخرى وراء الجسمية؛ بل ليس هناك إلّا الجسم و ظاهره المسمى بالسطح؛ فنأخذ قدراً من هذا السطح الظاهر، الذي لا سطح بعده، ظاهراً و هو الذي به[1] نفادُ الجسمِ و عليه انصرامُه[2] فنسمّي ذلك «طرفاً» و هو جزء من الجسم، كما يسمى طرف السرير و طرف البساط طرفاً و هو آخر جزء من جسمه الذي به نفاده؛ و حينئذ لايلزم أن يكون وراء الجسمية حقيقة أخرى تكون بها النهاية.

ثم نقول: العلة في إثبات الخط و النقطة، إن كان هو النهاية و أنّ الجسم متناه، فالنهاية لمّا كانت عبارة عن نفاد الشيء و انصرامِه، كانت عدمية؛ فالخط و النقطة عدميان، لا وجود لهما في الأعيان.

و إن كانت العلة و الوسط كون الجسم و السطح يتناهى[3]، و كل ما يتناهى فإنّه يتناهى بشيء، فالجسم و السطح كل واحد منهما يتناهى بشيء؛ و لكن

---

۱. ب: ـ به. ۲. م: انعدامه.
۳. م: ـ يتناهي.

لايلزم أن تكون النهاية بشيءٍ وراءَ ذاتِ الجسم، بل يتناهى بذاته.

و لئن سلمنا أنّه يتناهى لا بذاته بل بأمر مفروضٍ أنّه جزء من ذاته، فنأخذ جزءاً صغيراً على أنّه طرفه، ثم أصغر منه، و هكذا نفعل إلى غير النهاية؛ فإنّه قد ثبت أنّ الجسم ينقسم إلى ما لايتناهى؛ و لمّا كانت النهاية صفة لازمة للجسم بالاتفاق لا أنّه أمر خارج عن الشيء تكون به النهاية، حتى يلزم[۱] من ذلك أن تكون نهاية الخط بأمر آخر هو النقطة؛ بل ينتهي بما يفرض أنّه جزء صغير من الخط يسمى نقطةً؛ و كذلك في الخط و السطح.

فإن قلت[۲]: الخط و السطح من الأمور المحسوسة التي لاينكرها عاقل و قد اعترف به جميع أرباب التعاليم وّ الحكماء.

قلت: نحن لاننكر السطح إذا أريد به طول و عرض فحسب؛ و لا الخط إذا أريد به طول فحسب مع قطع النظر عما عداها، كما اعترف به أرباب التعاليم؛ و بهذا التفسير لايفتقر إثباتهما إلى برهان لكون السطح ظاهراً للحس.

و أمّا الخط إذا أريد به طول فحسب، فهو معقول مستغن عن البيان؛ أمّا إذا أخذ[۳] من حيث النهاية، و أنّ السطح نهاية الجسم، و الخط نهاية السطح، و النقطة نهاية الخط، فهي أمور عدمية لا وجود لها في الأعيان أصلاً؛ لكون كل شيء فرضناه متناهياً لايلزم أن تكون له حقيقة أخرى وجودية بها النهاية.

فالحاصل، أنّ هذه إن [أخذت][۴] «النهايةُ» في مفهومها وحدها فهي عدمية؛ و إن أخذت[۵] على ما ذكرنا أوّلاً، فهي أمور موجودة.

و يكون الخط و السطح من المقادير و يكون حينئذ اللفظ مشتركاً؛ و أمّا النقطة فليست من المقادير و لا من الأعراض الوجودية بل هي عدمية محضة؛ لأنّ النقطة لو كانت وجودية كان لها محل غير منقسمٍ و هو الجزء الذي

۱. ب: لزم.
۲. همان، ص ۱۲، با عبارت «سؤال» ... «جواب».
۳. ن: أخذا.
۴. نسخه ها: أخذ.
۵. نسخه ها: أخذ.

لايتجزى الذي نفيناه.

و لو كانت النقطة في الخط، كان لها وجود فيه و محل منه غير منقسم؛ فإن كان ذلك المحل جوهراً فهو الجوهر الفرد؛ و إن كان عرضاً لاينقسم فلابد من انتهائه إلى جزء جوهري من الجسم لاينقسم؛ لأنّ الذي لاينقسم لايمكن أن يحدّ[1] المنقسم ـ على ما سيأتي في برهان تجرد النفس ـ فيلزم الجزء الذي لايتجزى.

و لمّا امتنع وجود النقطة في الخارج امتنع أيضاً أن تكون موجودة في الذهن؛ لأنّ الوهم و الخيال و سائر القوى الجرمية منقسمة فلايحل فيها غير المنقسم؛ و كذلك لايمكن أن يتصور في الخيال و الوهمِ الطولُ المجرد عن العرض؛ لأنّه حينئذ يكون له في غير امتداده الطولي جهتا يمين و شمال؛ فالذي يقع منه إلى جهة اليمين غير ما وقع إلى جهة الشمال فينقسم في العرض.

و ممّا احتجّ به أصحاب الجزء[2] أنّ الكرة إذا ضربت على بسيط حقيقي يلزم أن تكون الملاقاة بغير منقسم؛ فإن كانت نقطةً ـ كما برهن عليه في المتوسطات ـ فلها محل لاينقسم، هو الجوهر الفرد؛ و إن[3] كان جزءاً فهو المطلوب.

و أنت فقد عرفت حلّه من كون النقطة عدمية و أنّ ملاقاة الجسم لآخر لاتكون بعرض وراء الجسم المقداري؛ فإنّ العرضين[4] إذا تلاقيا من غير تلاقي محلّيهما، فيكون لكل واحد منهما طرفان ـ طرفٌ إلى الآخر و طرفٌ إلى محله ـ فيكون لكل واحد من ذينك العرضين سمكٌ و ذلك محال.

فالحق أنّه لابدّ و أن يلاقي شيء من الكرة شيئاً من البسيط بجزء من الكرة متصلٍ بها مماسٍّ للبسيط؛ و يلزم أن يكون له طرف إلى باطن الكرة و طرف آخر إلى ظاهر السطح؛ و جزء السطح هكذا حكمه؛ فانقسم الجزءُ المفروضُ المتوهمُ أنّه غير منقسم؛ و صورة القياس هكذا: لو لاقت الكرة

---

۱. نسخه ها: يحلّ ؛ نسخه بدل ن: يحدّ.
۲. همان، ص ۱۳.
۳. م: فإن.
۴. ب: العرضان.

سطحاً للاقته بمنقسم يكون له طرف إلى الكرة و طرف إلى السطح؛ و المقدم حق؛ فالتالي مثله؛ فتكون الملاقاة بمنقسم و هو مطلوبنا.

و هذه الحجة نحن أولى بها منهم؛ و هي لنا لا علينا؛ و هو أحد براهيننا.

و أمّا ما برهن عليه في المتوسطات أنّ الكرة لاتلاقي السطح إلّا بنقطة لاتنقسم، و أنّه لو كانت الملاقاة بمنقسم لكان في الكرة استقامةٌ، ليمكن انطباقها على السطح المستوي؛ فالجواب[1] عنه أنّ كثيراً من الأبحاث الهندسية لايمكن وقوعها في الأعيان، كحركةِ خطوطٍ و ملاقاةِ نقطٍ بالحركة و فرضِ نقطةٍ في دائرة و أمثال هذه من فرض وجود النقطة و الخط و السطح؛ فإنّ النقطة المفروضة في الدائرة عيناً أو وَهماً محاذيةٌ لجوانب محيط[2] الدائرة بالجهات المختلفة، فتكون منقسمة؛ و لو كان الخط و السطح موجودين عيناً لزم انقسامهما في غير جهة امتداده ـ كما ذكرنا ـ و ذلك ينافي كونها نقطة أو خطاً أو سطحاً؛ و كذلك غير متصورة على ما يفرضونه ـ سواء كانت أموراً عدمية أو كانت أعراضاً موجودة ـ فإنّ العرض لايتحرك بذاته بل هي أمور يفرضها العقل في الأذهان؛ فلايكون هذا الفرض العقلي منافياً لكونها غير موجودة في الأعيان.

بلى إذا كان الفرض العقلي مثبتاً للأمر العيني يجب أن يكون فرض العقل له في الأعيان و أن يكون فرضها الذهني لايقتضي عدم وجودها العيني؛ و قولهم: «إنّا نفرض النقطة موجودة في الأعيان بتقاطع خطين»، هو من هذا القبيل و هو فرض ذهني؛ لأنّ الخطوط لا وجود لها في الأعيان و ليس في العالم امتدادٌ مّا هو طول فقط؛ و لو كان موجوداً لانقَسَمَ بيمينه و شماله في ذاته أو بيمين حامله و شماله؛ و كذا إذا فرض في الذهن.

و قولهم: «إنّ الدائرة سطح في داخله نقطة هي [مركز][3] كل الخطوط

---

۱. المشارع، همان.
۲. م: لجوانب لعلّه محيط ؛ ب: لجوانب بمحيط.
۳. نسخه ها: المركز.

الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية»، فهو تعريف للدائرة بدائرة أخرى؛ لأنّ المفروض نقطةً تكون دائرة صغيرة و هي جسم صغير أو سطح صغير و الخطوط تكون إمّا سطوحاً صغاراً أو أجساماً صغاراً[١]؛ و إذا لم يكن لهذه وجود فكل ما يبتني عليه كذلك أيضاً؛ و الكرة الحقيقية و البسيط الحقيقي نُوزِعَ في وجودهما؛ و هذه الكرة الموجودة تشاهد ملاقاتها للسطح بأمر ينقسم، من غير احتياج إلى حجة و برهان؛ و ما عداه فتكلفات لا طائل تحتها؛ فلاينبغي[٢] أن تترك الأمورُ البيِّنةُ الصحيحةُ الظاهرةُ المقطوعُ بها، التي مقدماتُها قليلةٌ واضحةٌ، لأجل أمور غير واقعة في الوجود و مع ذلك يحتاج إلى تطويل و مقدمات كثيرةٍ خفيّة غير جليّة.

و أمّا قوله: لو كانت الملاقاة بمنقسم لكان في الكرة استقامة لينطبق على السطح لكون المنقسم المستقيم[٣] لايلاقي إلّا المنقسم المستقيم.

قلنا: لانسلّم ذلك؛ فإنّه يجوز أن يكون المستقيم يلاقي من جسم شيئاً متدرّجَ الانحناء؛ أو أن نمنع[٤] وجود مثل هذا السطح و الكرة البسيطين اللذين هذا شأنهما.

و أورد الشيخ أبوعلي[٥] أنّ الكرة إذا تدحرجت على بسيط، تكون الملاقاة على نقطة في آن و انتقالها إلى النقطة الأخرى في آن آخر؛ و يلزم من ذلك تشافع النقط و تركب الخط منها.

ثم أجاب بأنّا نسلّم أنّ ملاقاة الكرة للسطح في آن واحد لايكون إلّا بنقطة؛ و لكن لانسلّم أنّ الحركة تقع من نقطة إلى نقطة تجاورها و حينئذ لايلزم

---

١. ن، ب: سطوح صغار أو أجسام صغار.

٢. م: و لاينبغي. ٣. م: ـ المستقيم.

٤. نسخه ها: يمنع.

٥. المشارع، همان، ص ١٢: «و أورد بعض العلماء ...» و مقصود سهروردى، ابن سينا است در الشفاء، الطبيعيات، ج ١، مقاله ٣، فصل ۶، ص ٢٠١.

تجاور[1] الآنات المجعولة دليلاً على تجاور النقط؛ فإنّ التنازع في الآنات كالتنازع الواقع في النقط بعينه؛ فيكون من قبيل المصادرة على المطلوب الأول.

و هذا الجواب فيه نظر؛ فإنّ حاصِلَه راجع إلى منع الحركة لئلاتتشافع النقط؛ و محل الإشكال بملاقاة الكرة السطحَ بنقطة بعدَ أخرى بعدُ باقٍ.

و الجواب الحق ما ذكرناه أوّلاً.[2]

و أورد الشيخ[3] أيضاً[4] على أصول القوم أنّ النقطة إذا كانت لاتنقسم، فيلزم أن يكون يساويها من المحل شيء؛ لكون النقطة عرضاً و كل عرض فيساويه من المحل شيء؛ فينتج أنّ النقطة يساويها من المحل شيء.

و أجاب بمنع الكبرى؛ فإنّ العرض لو ساواه من المحل شيء، و النقطة عرض، فكان لها محل يساويها لاينقسم، فكان يجب أن يقع به النهاية فلاتكون النقطة نهاية.

ثمّ قولنا: المقدار عرض، و كل مقدار لايساويه من المحل شيء؛ ينتج من الشكل الثالث: بعض العرض لايساويه من المحل شيء.

أمّا الصغرى، فسيأتي بيانها؛ و أمّا الكبرى، فلأنّ المقدار لو ساواه من المحل شيء مع كون الهيولى محلاً للمقدار، لكان لها في ذاتها مقدار يساوي المقدار؛ و التالي باطل، فالمقدم مثله.

ثمّ الأعراض لو ساواها مَحالّها، و المساوي لشيء له مقدار يكون له في حد ذاته مقدار، فيكون للأعراض دون مقادير مَحالّها مقادير مخصوصة؛ لكنّ التالي باطل، فالمقدم مثله.

و استحسن الشيخ الإلهي هذا الجواب[5]؛ و زعم أنّه ما أبطل مَدارَ الشبهة؛

---

۱. المشارع، همان، ص ۱۴ (در هر سه مورد): تجاوز.

۲. المشارع، همان.

۳. همان‌جا: «و أورد هذا على نفسه ايضاً ... ».

۴. م: ـ أيضاً.

۵. همان‌جا: «و هذا الجواب حسن إلّا أنّه ما أبطل مدار الشبهة ... ».

و مدارُ الشبهة أنّ الشيء الغير المنقسم ينبغي أن يكون محلّه أيضاً غير منقسم و لم يُتعرض لذلك.

و إذا عرفتَ حال النقطة و أنّها لا وجود لها، فلاتلتفت إلى الكلام المرموز الذي قيل فيها من[١] أنّها باردة أو حارّة أو رَطبة أو يابسة أو ثقيلة أو خفيفة.

و الجسم لمّا كان أمراً وجودياً، وجب أن لايتركب إلّا من الأمور الوجودية؛ و النقطة و الخط و السطح نهايات عدمية فلايتقوم بها الجسم المحسوس الوجودي؛ و قد عرفتَ أنّ قوماً تصوّروا الجسمَ و فهموه و شكّوا في نهايته و يمتنع أن يُعقَل الشيءُ و يُشكَّ في بعض ذاتياته؛ على أنّ سطح الكرة موجود مع أنّه لا نهاية خطية له؛ فامتنع أن يكون الخط مقوِّماً للسطح.

و لمّا كان أصحاب الجزء يحتجون بجميع ما ذكرنا، لا جرم استوفينا البحثَ و النظرَ فيها لذلك، و لكونها ينتفع بها في كثير من الأمور المهمّة الطبيعية و الإلهية؛ و سيأتي تفصيل ذلك في مواضعه[٢].

* * *

---

١. م: ـ فيها من.

٢. م: + إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

في البحث عن الهيولى و الصورة و تحقيق الحقّ فيهما[1]

لمّا ثبت أنّ الجسم لايجوز أن يتركب من الأجزاء المتناهية و لا غير المتناهية، وجب أن يكون كل جسم في نفسِه و ذاتِه متصلاً واحداً، كما هو عند الحس[2]؛ و إنّما يتجزّى إذا جزّيء بالقطع أو الكسر أو الوهم أو الفرض.

و نحن الآن نريد أن نبيّن أنّ هذا الجسم الذي هو متصل واحد ـ بل كل جسم سواء كان مفرداً أو مركباً ـ فإنّه يكون مركباً من الهيولى و الصورة؛ و قبل الخوض في البرهان يجب أن تعلم أنّ هاهنا شيئاً موجوداً شاغلاً للحيِّز ممتداً في الجهات ذا أقطارٍ؛ فلايخلو هذا الشيء[3] الموصوف بالصفات المذكورة: إمّا أن يكون قائماً بذاته لايحتاج إلى ما يحلُّ فيه و هو الجسم المقداري الذي لايتركب من الهيولى و الصورة؛ و هو مذهب الأوائل؛ و إن كان ذلك الشيء المذكور حالاً في محل، فمحلُّ الحجمية هو «الهيولى»؛ و الاتصال الامتدادي الذي لايتغير و هو المراد من قولنا إنّه متصل واحد، كما هو عند الحس، هو «الصورة»؛ و مجموعهما هو «الجسم» و هو مذهب المعلم الأول و أتباعه.

---

١. برگرفته از المشارع، مشرع ١، فصل ٣، ص ١٥ با شرح و تفصيل و گاه تقديم و تأخير مطالب از شهرزوری.

٢. ن: الحسن ؛ م: + و كذلك.

٣. ب: ـ في البرهان يجب أن تعلم أنّ ... فلايخلو هذا الشيء.

[الأقوال في تعريف الهيولى][1]

ثم إنّ الهيولى عُرِّفتْ بأنّها الجوهر القابل للصور. و هو فاسد؛ فإنّ النفس أيضاً جوهر قابل للصور.

و قيل: إنّها الجوهر القابل للصور التي لا معنى لها غير القابلية أو قوة القبول.

و هو ضعيف؛ لأنّ الهيولى عندهم جوهر؛ و القابلية و استعداد القبول أمران [عرضيّان][2] محتاجان إلى ما يقبلهما؛ و الاستعداد إنّما هو استعداد لشيء يكون له في ذاته وجود؛ و كذلك القبول هو قبول لشيء له في نفسه حصول؛ فمهما[3] لم‌يحصّل هذا القابلُ و الحامل في حقيقة ذاته؛ لايتصور أن يكون حاملاً و لا قابلاً لأمر آخر؛ و حامل الصور الجوهرية كيف يكون نفس الاستعداد العرضي المضاف إلى ما هو استعداد له.

و لو قال: إنّ الجوهر القابل للصور و الحامل لها إنّما سمّي «هيولى» بسبب القبول، كما سميت النفس «نفساً» بسبب تدبير البدن، فلاتكون إضافة القبول إلى الهيولى، و[4] التدبير إلى النفس، أجزاءاً[5] لحقيقتهما الجوهرية؛ بل تكون أجزاءاً لمفهوم الاسم؛ فإنّ الجوهر في ذاته لايتقوّم بالقوة و الاستعداد؛ لأنّ مقوّم الجوهر جوهر؛ ولو جاز أن يكون عرضاً لم‌يكن الشيء محض الجوهر.

ثم الاستعداد لشيء لايبقى مع حصول ذلك الشيء، فإذا فرضنا أنّ الهيولى نفس الاستعداد لصورة، أو الاستعداد جزءاً فصلياً لها ـ على ما هو رأي البعض ـ فلايبقى ذلك الاستعداد مع تلك الصورة فلايكون الاستعداد حاملاً للصورة. و لو كان الاستعداد فصلاً للهيولى لزم أن يكون مقوّماً لها؛ و مقوّم الجوهر جوهر لا عرض.

---

۱. برگرفته از المشارع، همان، ص ۱۵.
۲. نسخه ها: عرضيتان ؛ تصحيح قياسي.
۳. ن، م: فهما.
۴. ب: في.
۵. ن، م: أجزاء.

و قيل: إنّ الهيولى هو الجوهر القابل للصور الحسية.

و فيه نظر؛ فإنّ صور الأفلاك غير محسوسة؛ و إذا رأيت في ألفاظ القوم أنّ الهيولى معدومة أو أمر عدمي أو أنّها أمر عام، فينبغي أن يؤوّل[١] ذلك بأنّ وجودها يتعلق بما هو خارج عن ذاتها[٢] من الصور و الفاعل؛ و أنّها عامة النسبة إلى جميع الصور الواردة إليها بحسب اعتبار عموم صلاحيتها لذلك؛ و لايمكن أن يصح على غير هذا الوجه.

و الصواب أن يقال في تعريف الهيولى: إنّها الجوهر القابل للصور الجسمية.

و كل من له أدنى نظر و أقلّ تمييز اعترف بوجود أمر يقبل الأعراض و يختلف عليه الصور و[٣] هو الهيولى؛ و لايفتقر في إثباته إلى برهان؛ و لكن ذلك بعد تصور مفهوم هذا اللفظ، و إلاّ فلايبعد أن ينكره بعض مَن لايتصور مفهوم هذا اللفظ.

و كل من له طبع سليم و حدس مستقيمٌ يعلم أنّ النطفة تستحيل إلى بدن إنسان، ثم البدن يصير تراباً، و التراب يصير حشيشاً و شجراً، و الشجر يصير رماداً، و غير ذلك من التغيّرات و الاستحالات؛ فلايخلو إذا قيل إنّ الإنسان من النطفة، و الشجر من التراب:

إمّا أن تكون النطفة و التراب باقيين و هو إنسان و شجر في تلك الحال التي هو بها نطفة و تراب، فيكون الشيء الواحد في حالة واحدة نطفةً و إنساناً و تراباً و شجراً و هو محال؛ و إمّا أن تكون النطفة و التراب بَطَلا بالكلية، ثم حصل إنسان و شجر؛ فيلزم أن يكون الإنسان و الشجر ما صارا و حصلا من النطفة و التراب، بل بطلت النطفة و التراب بالكلية و حصل شيء آخر و هو محال أيضاً؛ فإنّ الكافّة متفقة على كون الزرع من[٤] البذر، و الإبن من النطفة، و الطير من البيضة؛ و الفطرة البشرية تحكم بذلك من غير توقّف و افتقار إلى البرهان.

---

١. ن: توفق ؛ ب: فوق ؛ م: يأوّل.
٢. م: ـ ذاتها.
٣. ب: ـ و.
٤. ب: و.

و إمّا أن يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئات التي بها صارت النطفةُ نطفةً و الترابُ تراباً، بطل عنه صورة النطفة و هيئتها، و كذلك التراب، و حصلت فيه صورة و هيئة إنسانية؛ و كذلك في الشجر؛ و هذا هو الحق.

و الهيولى بهذا المعنى لم‌يختلف فيها أحد من الناس؛ إلّا أنّهم اختلفوا من جهة أخرى و هو أنّ الحامل لهذه الصورة و الأعراض، ما هو؟

فذهب قوم من الحكماء الأوائل و أكثرُ المتكلمين إلى أنّ الحامل لها هي الجواهر الغير المتجزّئة و هو الهيولى عندهم.

و ذهب آخرون من محقّقيهم إلى أنّ الهيولى الأولى الحاملة لجميع الصور و الأعراض هي الجسم؛ و هو عندهم متصل واحد و شيء لا تركيب فيه أصلاً؛ لكنّه إذا جُزّيء، يتجزى وَهماً إلى غير النهاية؛ و هو من حيث جوهريته الجسمية يسمّونه «جسماً»؛ و من حيث إنّه يقبل الصور و الهيئات يسمّونه «هيولى»؛ و هو أمر واحد في حقيقة ذاته.

و ذهب **المعلم الأول** و أتباعه إلى أنّ الهيولى تكون أبسط من الجسم؛ و الاتصال القابل للأبعاد الثلاثة هو الصورة؛ و مجموعهما هو الجسم؛ و هو مركب منهما. فهذه مذاهب ثلاثة.

و لمّا بطل الجوهرُ الفردُ بطل المذهب الأول؛ و بقي المذهبان الأخيران؛ و لكل واحد منهما حُججٌ و براهينُ في إثباتِ مذهبه و نفيِ مذهب غيره؛ و هاتان الطائفتان أفضل الحكماء:

[احتجاج المشّائين في القول بالهيولى البسيطة]

و أمّا مذهب **المعلم الأول** و أشياعِه و هم المشّاؤون القائلون بالهيولى البسيطة فقد احتجوا بوجهين:

الحجة الأولى[1]، و هي تبتني على أمرين:

أحدهما، نفي الجزء الذي لايتجزّى.

---

۱. همان، ص ۱۷؛ با شرح و تفصیل شهرزوری؛ ابن کمونه، ص ۳۰۹.

و ثانيهما، كون الجسم المتصل في نفسه شيئاً واحداً، كما هو عند الحس.

إذا ثبت هذا فنقول: الجسم البسيط في حقيقة ذاته شيء واحد أي[١] متصل، كما هو عند الحس؛ فهذا الجسم المتصل بذاته، قابل للانفصال؛ و ذلك الجسم المتصل الذي يقبل الانفصال، لايخلو إمّا أن يكون ذلك الاتصال نفس حقيقة ماهيته؛ و إمّا أن يكون داخلا فيها؛ و إمّا أن يكون خارجا عنها.

و الأول و هو أن يكون الاتصال نفس ماهية المتصل فباطل لوجوه:

[الوجه] الأول[٢]: لو كان الاتصال نفس حقيقة الجسم المتصل بذاته، لكان قابلاً للانفصال و الاتصال؛ و التالي بقسميه باطل.

أمّا الاتصال، فلأنّ الشيء لايكون قابلاً لنفسه؛ و أمّا الانفصال، فلأنّه إمّا أن يؤخَذَ وجودياً، فيكون ضد الاتصال و يمتنع أن يكون الشيء قابلاً و مُجامِعاً لضده؛ و إمّا أن يكون عدمياً، فلايكون عدماً مطلقاً، بل يكون عدم الاتصال[٣] فيما من شأنه أن يكون متصلاً؛ فلابدّ و[٤] أن يكون له محل يبقى معه؛ فكما[٥] أنّ البصر يفتقر إلى محل يكون فيه و يضاف إليه فكذلك العمى، و كما أنّ الضد لايقبل الضد، كالبياض للسواد بل المحل هو القابل، فكذلك البصر لايقبل العمى بل محل البصر و البياض هو القابل للسواد و العمى، فكذلك[٦] الاتصال لايقبل الانفصال بل محل الاتصال هو القابل للانفصال على ما ذكرنا؛ و لأنّ القابل يبقى بعد وجود المقبول؛ و الاتصال لايبقى مع الانفصال؛ فلايكون الاتصال قابلاً للانفصال.

الوجه الثاني[٧]: لو كان الاتصال المذكور نفس حقيقة الجسم المتصل، لزم أن يكون الجسم متصلاً بذاته، لا باتصال آخر زائد على ذاته؛ و ما هو[٨] من

---

١. ن، ب: + هو.
٢. همان.
٣. ب: ـ و يمتنع أن يكون الشيء قابلا و مُجامِعاً لضده ... بل يكون عدم الاتصال.
٤. م: من.
٥. م: و كما.
٦. م: و كذلك.
٧. همان.
٨. ن، ب: ـ هو.

ذات الشيء لاينعدم عنه؛ و لمّا انعدم اتصال الشيء و حدث اتصالان آخرانِ بعد الانفصال، عُلم[1] أنّ الجسم ليس متصلاً [بذاته][2].

الوجه الثالث[3]: لمّا تبيّنَ أنّ الجسم البسيط متصل واحد، و المفهوم بالمطابقة من قولنا: «متصل» أنّه شيء مّا مع اتصالٍ، فيكون الجسم المتصل مركباً من ذلك الشيء و من الاتصال، لا أنّه يكون نفس الاتصال فحسب؛ و هو ظاهر بيّنٌ لاينكره عاقل.

و أمّا أنّه لايجوز أن يكون الاتصال خارجاً عن ماهية الجسم المتصل، فإنّه لو كان خارجاً عن ماهيته لم‌يتوقّف تعقُّله على تعقل الاتصال أوّلاً، و قد توقّفَ[4] تعقُّله على تعقل الامتداد الاتصالي، و لايحصل في العقل و الوجود بدونه؛ فهو جزؤه لا نفسه و لا خارج[5] عنه؛ و إذا كان الاتصال جزء المتصل، و كل ماله جزء فله بالضرورة جزء آخر؛ فيكون للمتصل[6] جزء آخر غير الاتصال، هو قابل الاتصال و الانفصال، و هو الهيولى؛ و الاتصال المقبول هو الصورة؛ فالجسم مركب من الهيولى و الصورة.

و هذا الاتصال الصوري الجوهري ليس هو المتبدَّل على الشمعة الواحدة من امتدادات مختلفة متغيّرة؛ فإنّها أعراض لاتتبدل الشمعة عن حقيقتها بتغيّرها؛ و هذا الاتصال المذكور ثابت غير متغير أصلاً؛ و هو الصورة الجسمية. و لولا بيان أنّ الاتصال داخل في حقيقة الجسم و جزء له، ما لزم أن يكون الهيولى غير الجسم؛ بل كان لقائل أن يقول: نحن نسلّم كون الاتصال غير القابل للانفصال، لكن لِمَ لايجوز أن يكون قابله نفسَ الجسم لا غير، و هو الهيولى.

و أمّا صورة القياس المنتج لكون الاتصال ليس نفس حقيقة الجسم، فهو

---

۱. ب: ـ علم.
۲. نسخه ها: لذاته.
۳. المشارع، مشرع ۱، ص ۱۸.
۴. م: + على.
۵. م، ب: خارجاً.
۶. ب: المتصل.

هكذا: الجسم قابل للانفصال و ليس الاتصال نفسه قابلاً[1] للانفصال؛ ينتج من الشكل الثاني: ليس الجسم نفس الاتصال.

الحجة الثانية[2]: قولهم: الجسم من حيث هو متصل يكون بالفعل؛ و من حيث إنّ له قوة قبول أبعاد متبدّلة و اتصالات و انفصالات يكون بالقوة؛ و الشيء الواحد من حيث هو بالفعل لايمكن أن[3] يكون بالقوة؛ فلو كان الاتصال المصحِّح للأبعاد العرضية نفسَ هذه القوة على الأشياء العارضة للجسم، لوجب أن تعقل الأبعاد المتبدلة و جميع ما يعرض للجسم عند تعقل الجسم، و كان تعقُّل الاتصالِ ممتنعاً بدون هذه الأشياء التي هي نفس القوة عليها؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

و صورة القياس هكذا: الجسم بالفعل من جهة ذاته و كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لايقارنه قوة؛ لينتج من الأول: إنّ الجسم لايقارنه قوة؛ ثم نجعل النتيجة صغرى و هي: لا شيء من الجسم بمقارن للقوة و الهيولى مقارنة للقوة؛ لينتج من الثاني: لا شيء من الجسم[4] بهيولى؛ فيجب أن يكون[5] الحامل للقوة التي تعرض للجسم غير الاتصال و غير المتصل من حيث هو متصل بالفعل؛ بل الحامل لتلك القوة هو الذي فيه قوة الاتصال و الانفصال من الصور و الأعراض، و ذلك هو الهيولى؛ فيجب أن يكون الجسم مركباً عن أمرين: أحدهما ما عنه الفعل و هو الصورة؛ و الثاني ما عنه القوة و هو الهيولى.

و هذه الحجة قريبة من الحجة الأولى. و المقرِّرون لهاتين الحجتين عندهم إنّ المقدار عرض و هو بحسب اللغة هو الكمية؛ و باصطلاحهم هو الكمية المتصلة المتناولة للجسم التعليمي و السطح و الخط؛ و الاتصال يقال على صفة لشيء لا بالنسبة إلى غيره و هو أن يكون الاتصال بحيث يمكن أن

---

١. ن: يقابل ؛ ب: بقابل. ٢. همانجا.

٣. ب: ـ أن.

٤. م: ـ بمقارن للقوة و الهيولى مقارنة للقوة ... لا شيء من الجسم.

٥. ب: ـ يكون.

يفرض فيه حد مشترك تتلاقى الأجزاءُ عنده؛ و هو كفصلٍ من فصول الكم.

و قد يقال للجسم التعليمي اتصال.

و يقال للصورة الجسمية اتصال و امتداد بالمجاز.

و أمّا الاتصال الذي هو صفة لشيء بالنسبة إلى الغير، فهو أن تكون نهاية المقدارين متحدة؛ فيقال لأحدِ المقدارين إنّه متصل بالثاني.

و قد يقال لجسمٍ تحرَّكَ بحركة جسم آخر إنّه متصل بذلك الآخر.

و أمّا المتصل، فيقال على الصورة الجسمية و هي التي من شأنها الاتصال لذاتها؛ و اتصالها هو استلزامها للجسم التعليمي الذي هو الامتدادات الثلاثة الموجودة في الشمعة، حال كونها كرة و مثلّثاً و مربّعاً.

و يقال على ما هو فصل الكم.

و قد يقال متصل للجسم أيضاً.

و المتصل الواحد المذكور في أول الحجة، يريدون به الجسمَ؛ و بالاتصال الصورةَ الجسمية؛ و قد يعبِّرون عنه بالامتداد؛ و كلاهما على سبيل المجاز؛ لأنّ الاتصال في اللغة عبارة عن أن يكون الجسمان أو أجزاء الجسم الواحد غير متباينة و لا متباعدة، بل متلاصقة متماسة.

[الاعتراض على حجج المشائين]

إذا عرفت هذه الاصطلاحات، فلنورد ما على هاتين الحجتين من المؤاخذات فنقول:

أمّا الحجة الأولى، فالاعتراض عليها من وجوه[1]:

الأول[2]: إنّها مبنيّة على وجود اتصال جوهري في الجسم مغاير للجسم؛ و نحن نمنع وجوده في الجسم، و أن لايكون[3] فيه إلّا الاتصال الذي زعمتم أنّه من

---

۱. اعتراضات برگرفته است از سهروردی از جمله در المشارع، همان، ص ۲۳، تحت عنوان «بحث و مقاومة»؛ حكمة الإشراق، صص ۷۴ ـ ۸۱.

۲. م: ـ فالاعتراض عليها من وجوه: الأول.

۳. ن: أن يكون.

عوارض الكم لا غير.

و قولكم: إنّ الأبعاد و الامتدادات تتبدّل على الشمعة مع بقاء الاتصال الواحد الجوهري، فهو ممنوع؛ لأنّ الشمعة إذا كانت طويلة فجعلت مستديرة فإنّه يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة؛ و بالعكس يتفرق فيها أجزاء كانت متصلة؛ فالاتصالات المتعيّنة المختلفة و الامتدادات المتغيّرة تكون في الشمعة حاصلة على سبيل البدل؛ فاتصال واحد ثابت و امتدادات متعيّن غير متغير، فغير مسلّم أصلاً وجوده[١].

الوجه الثاني: إنّ الاتصال المذكور في الحجة أنّه جوهر هو عرض؛ لأنّ ذلك الاتصال هو الذي يقابله الانفصال و يبطله بوروده عليه؛ ثمّ يعود الجسم الذي بطل عنه الاتصال الأول متصلاً باتصال آخر مثله؛ و هكذا حكم هذا الاتصالِ الثاني الباطلِ بورود انفصال آخر؛ ثمّ عود الجسم متصلاً باتصال آخر مثلِه؛ و هكذا إلى غير النهاية؛ فهذه الاتصالات المتجدّدة المتبدّلة[٢] متغيرةٌ مع بقاء الحقيقة الجسمية و النوعية و استغنائِها في قوامها عنها فتكون أعراضاً.

و أمّا الاتصال الذي بُيِّن في الحجة أنّه غير الجسم، فهو ما يقابل الانفصال، و الاتصال المحكوم عليه بالجوهرية فهو الجسم[٣]؛ لا غير.

و قولكم: إنّ الاتصال لايبقى مع الانفصال؛ و لو كان الاتصالُ نفسَ الجسم لوجب بقاء الاتصال مع الانفصال؛ كما بقي الجسم مع الانفصال.

قلنا: الاتصال الذي يبطل بالانفصال هو الاتصال العارض، لا الاتصال الجوهري؛ و لو كان الاتصال الجوهري يبطل بالانفصال، لزم أن لاتبقى الحقيقة الجسمية مع الانفصال؛ و ليس كذلك.

و أيضاً نقول من طريق آخر[٤] فيما يتعلق بهذا الوجه: إنّه لولا وجود المقدار ما أمكن الانفصال على المادة؛ و لولا[٥] الاتصال الجوهري الذي ادّعيتم

---

١. م: ـ وجوده.
٢. ن، ب: متبدّلة.
٣. ن، م: للجسم.
٤. المشارع، همان، ص ٢٣.
٥. ب: ـ كذلك و أيضاً نقول من طريق آخر فيما يتعلق ... على المادة؛ و لولا.

أنّه مصحّح للأبعاد الثلاثة ما أمكن وقوع الأبعاد الثلاثة و لا الانفصال؛ فيكون القابل للانفصال الجسم، لا المادة.

ثم لمّا كان الاتصال الجوهري جزءاً للجسم على رأيكم، فإذا كان الجسم يبقى مع الانفصال، و الاتصال الجوهري جزء[١] للجسم كما زعمتم، وجب أن يبقى الانفصال مع الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه أيضاً؛ فعلم أنّ الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما فرضتم، فيكون الاتصال مصحّحاً للانفصال و جزءاً لقابله.

و لكن لقائل أن يقول: إنّ الاتصال الجوهري و هو الجسم، إذا كان قابلا للاتصال العرضي و الانفصال، فلايحتاج إلى حامل هو الهيولى؛ فبطل ما ذكره.

الوجه الثالث: إنّكم زعمتم أنّ في الجسم امتدادَين: أحدهما جوهري[٢] و هو الصورة الجرمية، و امتداداً[٣] آخر عرضي و هو الأبعاد الثلاثة؛ و الامتداد من حيث[٤] ماهية الامتداد طبيعة واحدة غير مختلفة فلاينبغي أن يختلف مقتضاها؛ فإن اقتضى بعض تلك الطبيعة أن يكون جوهراً، وجب أن يكون الكل جوهراً؛ و إن اقتضى شيء منها العرضيةَ، وجب أن يكون الكل كذا.

الوجه الرابع[٥]: إنّ الاتصال: إمّا أن يُعنىٰ به ما لايكون إلّا بين شيئين متعدّدين فى الخارج فيتوهم بينهما اتصال؛ أو يُحدِث فاعل بينهما ذلك؛ أو يتوهم أجزاء الجسم المتصلة به أنّ بينهما اتصال؛ أو بوجود عرضين قارّين[٦] و اتصال[٧] محلَّيهما؛ و هذه الاتصالات[٨] كلها عرضية لايجوز أن تكون أجزاء للجسم الجوهري.

و إمّا أن يعني بالاتصال ما لايكون بين شيئين بل ما يكون حاصلاً في الجسم، فهو اصطلاح منهم على ما يدل عليه مفهوم اللغة؛ فذلك الاتصال هو

---

١. ن، ب: جزءاً.
٢. ن، ب: امتدادين جوهرياً.
٣. م: امتداد.
٤. م: + أي من حيث.
٥. همان‌جا.
٦. ن: قادرين.
٧. م: فاتصال.
٨. ب: الانفصالات.

الامتداد؛ و كُتُب المتأخرين مشحونة بتسمية هذا الاتصال بالامتداد.

فلقائل أن يقول: إنّ هذا الامتداد لايقابل الانفصال؛ فيكون الامتدادُ[١] نفسَ الجسم و هو القابل للاتصال و الانفصال؛ فإنّهما لو تقابلا لامتنع أن يكون أحدهما محلاً للآخر.

قولكم: إنّ الجسم يقال له إنّه ممتد في الجهات؛ و مفهوم الممتد أنّه شيء مع[٢] امتداد، فلايكون الممتد نفسَ الجسم.

قلت: استعمال هذا[٣] و أمثاله على سبيل المجاز و ذلك يورث غلطاً، كما يقال: سطح عريض و خط طويل؛ و لايلزم من ذلك أن يكون العَرْضُ زائداً على السطح، و لا الطول زائداً على الخط.

الوجه الخامس[٤]: الامتداد الجوهري الذي يسمونه صورة جوهرية، إن لميكن واقعاً بالفعل في الأعيان فيمتنع أن يكون جزءاً للجسم الموجود في الأعيان و مقوّماً له، لامتناع كون الذهني مقوّماً للعيني؛ و إن كان الامتداد الصوري واقعاً في الأعيان فهو موجود و الامتدادات المعينة العرَضيّة موجودة أيضاً؛ فيكون في المادة الواحدة امتدادات[٥]، و ذلك محال.

و أيضاً، إذا كان في المادة الواحدة امتدادان متناهيان، فهما مقداران لكون كل منهما حاصلاً[٦] بالفعل، فيكون مقداراً بالضرورة و أحد[٧] الامتدادين جوهر و الآخر عرض؛ فإذا فضل أحدهما على الآخر فيكون في المادة الواحدة امتدادان كبير و صغير؛ فإن تقدّرت المادة بأحدهما فيفضل أحدهما على المادة أو ينقص عنها؛ فيكون بعض الامتداد لا في مادة أو بعض المادة لا امتداد لها؛ و هما محالان؛ و إن تساويا في جميع أقطار الجسم فلايكون بينهما امتياز البتة؛

---

١. م: ـ الامتداد.
٢. ب: في.
٣. ب: هذه.
٤. همان، ص ٢٥.
٥. ن، ب: امتدادان.
٦. نسخه ها: لكونه حاصلاً ؛ نسخه بدل ن: لكون كل منهما حاصلاً.
٧. ن: واحد.

فيكونان واحداً من جهة الامتداد و تعيّنِ المحل و خصوصِ المقدار.

و أيضاً الامتدادات الثلاثة إذا تبدّلتْ على الشمعة:

إن تبدّل الامتداد الجوهري إلى الجهات المختلفة، بطل ما ذكروه من تبدُّل الأعراض و بقاء اتصال واحد و ثباته[1]؛ بل الثابت ليس إلّا نفس المقدار فإنّ الشمعة التي لها مقدار معين إذا بدّلنا طولها و عرضها و عمقها، فكلّما زاد في الطول نقص من العرض و العمق، و بالعكس، فالذهاب في الجهات المختلفة عرضي المقدار؛ و المقدار مقدار ثابت لم‌يتغير في الشمعة؛ و إنّما التغيّر للأوضاع و الذهاب في الجهات المختلفة؛ و حينئذ لايمكنك أن تحكم بعرضية المقدار المحسوس لأُجل التبدل المتغير؛ فإنّ الامتداد الجوهري المفروض تبدُّلُه حكمُه هكذا.

و إن لم‌يتبدّل الامتداد الجوهري إلى جهة من الجهات، فهو محال؛ إذ يمتنع أن يكون الجسم الذي فيه ذلك الامتداد إلى جهة، و لايكون الامتداد المتناهي إلى جهة و لا ذي طرف.

ثم الامتداد الجوهري المتشخص المتناهي، إذا لم‌يتبدل بل بقي كما كان قبل التبدل في قطر في حال صغره، كما كان في حال كبره، فيكون للقطر الصغير امتداد آخر أكبر منه فاضل عليه؛ و هو محال.

و أمّا الحجة الثانية، فالاعتراض عليها[2] أنّ قولكم: الجسم ليس نفس القوة على أشياء، فنحن نسلّم ذلك؛ لكن لِم لايجوز أن تكون القوة للجسم تابعة له؟ و لايلزم من ذلك أن تكون القوة نفس الجسم. فإن ادّعيتَ[3] أنّ القوة لو كانت نفس الاتصال فقط، و في الجسم قوة الاتصال، فكان يجب أن يبقى الاتصال مع الانفصال؛ فهو رجوع إلى الحجة الأُولى؛ و قد فرغنا من الكلام عليها من أنّ الاتصال إذا كان هو الامتداد، فيجب أن يبقى مع الانفصال لئلّايرد ما ذكرناه هناك.

---

١. ب: بيانه.
٢. همان، ص ۲۶.
٣. ب: ادّعت.

و قولكم: إنّ القوة لو كانت للجسم من حيث هو جسم، للزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد بالفعل و القوة معاً و هو محال؛ و لمّا كان الجسم من حيث هو جسم بالفعل فتكون القوة لغيره.

قلت: الممتنع أن يكون الشيء الواحد من جهة واحدة بالفعل و القوة معاً؛ أمّا إذا كان ذاته و حقيقته بالفعل، و له مع ذلك قوة شيء أو أشياء أخرى، فليس ذلك بممتنع؛ و الوجود مشحون بأمثاله: فإنّ النفس ذاتها بالفعل و لها قوة قبول العلوم العقلية؛ و جميع الأجسام من حيث الجسمية بالفعل و من حيث إنّ لها قوة قبول أمور غير متناهية من الصور و الأعراض، بالقوة.

و الهيولى التي أثبتها المشاؤون يجب أن تكون ذاتها و جوهرها بالفعل؛ فإنّها حاملة للصور و الأعراض و يمتنع أن يكون حاملها ليس له جوهر موجود بالفعل. و ذات الهيولى ليست نفس القوة، لأنّ نفس القوة لايكون أمراً جوهرياً؛ فتعين أن يكون الهيولى ليس نفس القوة[١]، بل هي شيء مع قوة و يكون ذلك الشيء مع القوة غير[٢] نفس القوة فيكون موجوداً بالفعل؛ إلّا أنّه يجوز أن يكون ذلك الحصول بسبب الغير و ليس ذلك بممتنع؛ فإنّ جميع الممكنات الموجودة، حصولها يكون بغيرها مع كونها حاصلة بالفعل.

فعلم من هذا التقرير أنّ الهيولى التي أثبتها المشاؤون بالفعل لا نفس القوة بل فيها قوة على أمور أخرى؛ و بهذا تبطل كبرى القياس الأول و هي: كل ما هو بالفعل من جهة ذاته لايقارنه قوة، و صورة القياس هكذا: النفس بالفعل من جهة ذاتها و كل نفس يقارنها قوة أمر مّا؛ ينتج من الشكل الثالث: بعض ما هو بالفعل من جهة ذاته يقارنه قوة أمر مّا.

و مما يلزم القائلين بالهيولى البسيطة أنّهم قالوا[٣]: معنى جوهريتها أنّها موجودة لا في موضوع[٤]؛ ثم قالوا: إنّ قولنا: «لا في موضوع» قيدٌ سلبي و

---

١. ب: ـ لأنّ نفس القوة لايكون أمرا جوهريا ... الهيولى ليس نفس القوة.
٢. ن: ـ غير.
٣. حكمة الإشراق، ص ٨٠.
٤. م: و مما يلزم القائلين بالهيولى البسيطة ... أنّها موجودة لا في موضوع.

الوجود أمر اعتباري؛ فننظم[1] قياساً هكذا: الهيولى أمر اعتباري، و كل ما هو اعتباري محض لا وجود له إلّا في الذهن، ينتج من الأول: إنّ الهيولى لا وجود لها إلّا في الذهن؛ و ذلك هو مطلوبنا.

و إذا لم يبق من رسم الهيولى إلّا الوجود، مع ما زعمتم أنّه لا خصوص لها غيره، و أنّ وجود الواجب عين ذاته، فنركّب قياساً هكذا: الهيولى نفس الوجود و كل ما هو نفس الوجود فهو واجب الوجود لينتج: إنّ الهيولى واجبة الوجود بذاتها؛ و كنتم قلتم إنّ الهيولى يحتاج في وجودها إلى الصور؛ فيلزم أن يكون الواجب لذاته واجباً باعتبار كون وجوده عين ذاته؛ و ممكناً باعتبار أنّه لايوجد إلّا بالصور و ذلك محال[2].

فثبت أنّ الهيولى البسيطة التي أثبتوها لا وجود لها في الأعيان أصلاً، و أن لا هيولى إلّا الجسم الذي هو المقدار القائم بنفسه، و جوهريتُه أمر عقلي؛ فيقال له «هيولى» بالنسبة إلى الهيئات المتبدّلة عليه و الأنواع الحاصلة منه؛ و «محل» بالنسبة إلى ما يَحلّه و هو في ذاته جسم مقداري لا غير[3].

و أمّا قول المشائين[4] بأنّ الأجسام تشاركت في الجسمية و تخالفت في المقادير، فتكون المقادير خارجة عن حقيقة الأجسام، استدلالٌ غير صحيح؛ فإنّ الجسم ليس إلّا المقدار، فلايلزم أن يكون التفاوت بشيء غير المقدار؛ فإنّ المقدار إذا زاد على المقدار لايجوز أن يقال: إنّه زاد بغير المقدار؛ بل التفاوت بالمقادير ليس إلّا بالمقادير؛ فالجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق و الخاص بإزاء الخاص؛ و هو كما يقال: السطوح تشاركت في السطحية و اختلفت بالمقادير، أو المقادير اشتركت في المقادير و تفاوتت بشيء؛ فيكون التفاوت بشيء غير المقدار، و هو باطل؛ بل التفاوت بينهما إنّما هو بنفس المقدارية فحسب.

و هذا التفاوت كالتفاوت بين النور الأشد و الأضعف و الكيفيات الشديدة

---

۱. ب: فينتظم.

۲. همان، ص ۱۱۶.

۳. همان، ص ۸۰.

۴. همان‌جا؛ حكمة‌الإشراق، ص ۷۶.

و الضعيفة؛ و أعني بالنور الأشد تمامية و كمالاً. ففي الطول و العرض و العمق و سائر المقادير كذا؛ فإنّ هذا إذا كان أطول من ذاك و أعظم، فإنّه أتم في طوليته و مقداريته؛ و الزيادة[1] طول و مقدار؛ فإذا لم تُسمَّ الأعظمية شدة في الطول و المقدار، لإمكان الإشارة إلى قدر الزيادة بخلاف الأشد بياضاً، فإنّه لايمكن ذلك؛ فيجعل الجامع عوضه الأتمية و الكمالية؛ فيقال هذا النور أتم و أكمل من هذا؛ و هذا الجسم و السطح أتم و أكمل من غيره[2].[3]

فعلم أنّ الجسم نفس المقدار القابل للامتدادات الثلاثة؛ فذهابه في الجهات المختلفة على سبيل البدل أمرٌ لازم له؛ و أمّا آحاد الذهاب في الجهات عرَضٌ مفارق متبدل؛ فالجسم[4] نفس المقدار الثابت فحسب[5].

و هذا المقدار الذي هو الجسم إن كان بسيطاً فحكمه حكم السواد و الطعم و سائر البسائط المحسوسة، في استغنائها عن التعريف؛ و صورته في العقل كصورته في الحس؛ فلا تعريف لأمثالها أصلاً[6].

و أمّا الجسم إذا كان مركباً فيعرف ببسائطه[7]؛ فإنّ كل مَن تصوّرَ البسائط الحاصلة في شيء، حصل له تصورُ ذلك الشيء و معرفته[8]؛ و لاتلتفت إلى ما ذكره المشاؤون في التعريف، فإنّ أكثره فاسد.

* * *

1. م: فالزيادة.
2. ب: ـ غيره.
3. همان، ص ۷۶.
4. ن، ب: و الجسم.
5. همان، ص ۷۷.
6. برگرفته است از استدلال سهروردی بر تعريف ناپذيری بسائط در كتاب حكمة الإشراق، ص ۷۳.
7. ب: بسائطه.
8. ب: + و مع فيه.

الفصل الرابع

في أنّ كل واحد من الهيولى و الصورة لاينفك عن الآخر و بيان تلازمهما[1]

[حجج على عدم جواز تجرد الهيولى عنالصورة الجرمية]

أمّا أنّ الهيولى لايجوز تجرّدُها عن الصورة الجرمية، فقد احتجّوا على ذلك بوجوه:

الأول[2]: إنّها لو تجردت فإمّا أن تكون مشاراً إليها أو لا؛ لا جائز أن تكون مشاراً إليها، لأنّ الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات أو لذاته كانت جسماً و قد[3] فرضت مجردة، هذا محال؛ و إن لم‌تكن من جميع الجهات فهي عرض؛ و إن أشير إليها من جهتين فهي سطح؛ و إن كانت الإشارة من جهة[4] واحدة فهي خط؛ و كل ذلك محال، لأنّا فرضناها مجردة.

و إن لم‌تكن مشاراً إليها، فإذا فرضنا أنّها [لبست][5] الصورة الجرمية حتى صارت نوعاً من أنواع الأجسام فيشار إليها حينئذ؛ و لايخلو إمّا أن تبقى بلا وضعٍ و حيّز و مظهر؛ أو توجد في جميع الأوضاع و المظاهر؛ أو توجد في حيِّز

---

۱. برگرفته از المشارع، مشرع ۱، فصل ۴، ص ۱۸، با شرح و تفصيل و تقديم و تأخير مطالب از شهرزوری.

۲. همان، ص ۱۹؛ ابن كمونه، ص ۲۱۳ با تلخيص و تصرف.

۳. ن، ب: ـ قد.

۴. ن، ب: كان من جهة.

۵. نسخه ها: ليست.

دون حيز و مظهر دون مظهر؛ و القسمان الأوّلان ظاهر البطلان؛ و أمّا بيان بطلان القسم الثالث، فلعدمِ وجود المخصص بحيّز و وضع: أمّا الفاعل الخارج الذي لايتغير فإنّه لايؤثّر تأثيراً حادثاً إلّا بحصول استعداد، و الهيولى لا استعداد لها بحيز معين دون غيره؛ لأنّ نسبتها إلى جميع الأُحياز سواء؛ و أمّا المخصصات من الحركات السماوية فإنّ تأثيرها إنّما يكون فيما له جهة و وضع.

فإن قلت[1]: النفس الناطقة تتأثر بالحركات السماوية، مع أنّها ليست ذات جهة و وضع.

قلت: الفرق ظاهر، لأنّ النفس و إن لم‌تكن ذات جهة و وضع إلّا أنّها متعلقة بما هذا شأنه؛ و الهيولى لمّا كانت مجردة عن الصور فلا نسبة لها إلى الأوضاع الفلكية؛ فلايمكن تخصّصُها[2] بحيز و وضع بحادث طبيعي أو فلكي، إلّا بعد أن تحصل في عالم الأجرام متعيّنةَ المظهر، و نحن نتكلّم في أنّ علة المظهر و الحيز ما هو.

و الحاصل، إنّه لو صحّ تخصّصُ الهيولى بحيّز دون غيره فسببه إمّا ذاته أو غيره، و ذلك الغير إمّا أمر من الأمور الدائمة أو الحادثة؛ و الأقسام الثلاثة للتالي[3] باطلة لِما بيّنا قبل.

فإن قلت[4]: الهواء إذا صار ماء نزل و تخصّصَ من أجزاء مكان الماء بحيّزٍ فلِمَ لايجوز أن يكون الهيولى عند لبس الصورة تتخصص بحيّز دون غيره من أجزاء مكان ذلك النوع؟

قلت: الهواء إذا صار ماء نزل على خط مستقيم على زاوية قائمة؛ فتعيّنَ أن يكون مكانُه ما يحاذيه من محل انحداره؛ إلّا ما يتفق من سبب خارج كريح و غيره ممّا يوجب تخصصه بمكان آخر؛ و ما صدق عليه شيء من ذلك،

---

۱. المشارع، همان، ص ۱۹؛ ابن كمونه، ص ۳۱۵.
۲. ب: تخصيصها.
۳. ب: التالي.
۴. همان، صص ۳۱۴ـ۳۱۵.

فلايتخصص بشيء من المظاهر و الأحياز.

الوجه الثاني[١]: لو أمكن تجرّد الهيولى عن الصورة فإمّا أن تكون مع تجردها منقسمة أو غير منقسمة؛ و التالي بقسميه باطل فكذا المقدم؛ أمّا اللزوم فبيِّنٌ و أمّا بطلان التالي [فبيّن][٢]؛ و أمّا بطلان الانقسام مع تجردها، فلأنّ الحكم بالانقسام يقتضي أن يكون مقداراً و قد فرضناها مجردة، هذا خلف؛ و أمّا بيان بطلان عدم الانقسام، فلأنّ عدم انقسامها إن كان لذاتها وجب أن لايصير منقسمة أصلاً، لكنّها انقسمت عند لبس الصورة فليس لذاتها؛ و إن كان[٣] عدم الانقسام لصورة لها لاتنقسم، لزم أن يكون للصورة الجسمية ضد؛ و قد قالوا إنّها لا ضد لها.

الوجه الثالث[٤]: لو أمكن تجرد الهيولى عن الصورة كان لنا فرض جسم واحد قسّم بنصفين؛ ثم إنّا نفرض هيولى القسمين تجردت عن الصورة قبل التنصيف مرة، و بعده أخرى؛ فالهيولى[٥] المجردة قبل التنصيف هل تمتاز عن هيولى أحد النصفين أم لا؟ فإن لمتمتز يلزم أن يكون هيولى الكل و هيولى جزئيه[٦] واحداً و لا خلاف بينهما في شيء؛ فلايكون فرق بين الكل و الجزء، مع اشتمال الكل على الجزء و ذلك محال فلابد من الامتياز؛ و هيولى الكل لايمتاز عن هيولى أحد الجزئين المتشابهين إلّا بالمقدار؛ فيلزم أن تكون الهيولى التي فرضناها مجردة عن الصور الجسمية، ذات مقدار؛ و لايكون المجرد عن الامتداد و المقدر مجرداً، هذا خلف.

الوجه الرابع[٧]: إنّا إذا فرضنا انقسام الجسم بقسمين و فرضنا تجرد كل واحد من هيولى القسمين عن الصورة:

إمّا أن يتكثرا و هو محال، إذ لا مميز بينهما أصلاً؛

---

١. الشارع، همان، ص ٢٠.
٢. ن: ما اللزوم فبلين و أمّا بين بطلان التالي.
٣. ن: ـ عدم الانقسام فلأنّ عدم انقسامها ... فليس لذاتها و إن كان.
۴. همان، ص ١٨.
۵. نسخه ها: + إلى.
۶. ب: جزءه.
٧. همان، ص ١٩؛ ابن كمونه، ص ٣١٧.

أو يتحدا و هو محال، لأنّ الاتحاد إنّما يكون باتصال و امتزاج و هما يقتضيان امتداداً جرمياً، و ذلك يوجب أن تكون الصورة المنفية بالفرض موجودة؛ و الاتحاد على غير هذا الوجه محال؛

أو يبطل أحدهما دون الآخر و هو محال، إذ ليس بطلان أحدهما دون الآخر أولى من العكس؛ فمتى أمكن بقاء أحدهما لذاته أمكن بقاء الآخر ضرورة؛ فلو أمكن تجرّدُها لزم أحد الأُقسام الثلاثة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

[حجج على عدم جواز تجرد الصورة عن الهيولى]

و أمّا الصورة، فقد احتجوا على أنّها لايجوز أن تتجرد عن الهيولى بوجوه:

الوجه[1] الأول[2]: لو أمكن تجرّدها فإمّا أن يصح أن يشار إليها إشارة حسية أو لايصح؛ و التالي بقسميه باطل فكذا المقدم:

أمّا أنّها لايجوز أن يشار إليها إشارة حسية، فلأنّ الإشارة إليها إن كان من جميع الجهات فإمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً؛ فإن كان جوهراً فهو الجسم و كل جسم مركب من الهيولى و الصورة؛ فالهيولى مع الصورة على تقدير تجرّدها عنها و هذا محال؛ و إن كانت عرضاً فهو الجسم التعليمي المفتقر إلى محل يقوم فيه، و ذلك المحل هو الهيولى المفروضة دونها و هو محال؛ و إن كانت الإشارة إليها لا من جميع الجهات، فيلزم أن يكون سطحاً أو خطاً أو نقطة و هذه كلها أعراض حالّة في الجسم المفتقر إلى الهيولى؛ فيلزم وجود ما فرض نفيه و ذلك محال أيضا.

و أمّا أنّه لايجوز أن لايكون مشاراً إليها، فلأنّها إذا لمتمكن[3] الإشارة الحسية إليها لمتكن امتداد[4]؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

---

١. ن، ب: ـ الوجه.

٢. المشارع، همان، ص ١٩؛ ابن كمونه، ص ٣١٨.

٣. م: لم تكن.

٤. ب: امتداداً.

أمّا بيان الشرطية، فلأنّ كل امتداد لابد و أن يكون له طرفان؛ و كل ما له طرفان فإنّه يستدعي جهتين؛ و كل ما له جهتان فإنّه تصح الإشارة الحسية إليه؛ فثبت[١] أنّ كل امتداد تصح الإشارة الحسية إليه؛ و ينعكس بعكس النقيض: كلّما لاتصح الإشارة الحسية إليه فليس بامتداد؛ فقد ثبت أيضاً صدق الشرطية.

و أمّا بطلان التالي فهو ظاهر.

الوجه الثاني[٢]: لو أمكن استغناء الصورة عن الهيولى، لَما تُصوِّرَ حلولُها فيها[٣] أصلاً؛ و قد حلّتْ فيها؛ فهي غير مستغنية عنها.

أمّا بيان الشرطية، فلأنّ كل ما استغنى عن المحل فإنّه يكون لذاته يقتضي الاستغناء عن ذلك المحل؛ و كل ما كان لذاته يقتضي الاستغناء عن المحل فلايتصور عليه الحلول في المحل؛ ينتج من الشكل الأول: كلّ ما استغنى عن المحل فلايتصور عليه الحلول فيه.

و الصغرى مستغنية عن البيان.

و أمّا الكبرى فتبيَّن بأنّ كل ما حلّ في محل فهو محتاج إلى ذلك المحل؛ و لا شيء من المحتاج إلى المحل بمستغن عنه؛ ينتج من الشكل الأول: لا شيء ممّا يحلّ في المحل بمستغن عن ذلك المحل؛ و نعكسه بعكس النقيض إلى: لا شيء مما يستغني عن المحل بحالّ فيه؛ و يستلزم هذا: كلّ ما استغنى عن المحل فلايحل فيه أصلا؛ فتثبت الكبرى.

و أمّا بيان بطلان التالي، فلأنّ كل صورة في عالَمِنا هذا يمكن عليه الحلول؛ لأنّه لو لميمكن عليها الحلول كانت غير الصور الهيولانية التي الكلام فيها.

الوجه الثالث[٤]: إنّه لمّا كان الجسم جنساً لسائر أنواع الأجسام، كالأرض و الماء و الهواء، و القسمة الانفكاكية ممكنة بالإمكان العام على هذه الأنواع، و

---

١. ب: فيثبت.

٢. المشارع، همان، ص ٢٠؛ ابن كمونه، ص ٣١٩.

٣. م: فيه.

٤. همان، ص ٣٢٠.

كل ما أمكن على النوع أمكن على الجنس لأنّه يصدق: كلّ ما لم‌يمكن على الجنس لم‌يمكن على النوع و إلّا لَصدقَ نقيضُه و هو: بعض ما لم‌يمكن على الجنس يمكن على النوع و ينعكس إلى قولنا: بعض ما يمكن على النوع لايمكن على الجنس و هو باطل؛ فثبت أنّه: كلّ ما أمكن على النوع أمكن على الجنس؛ و لزم من ذلك أن يكون الجسم من حيث هو جسم، و الصورة الجرمية من حيث هي صورة جرمية، قابلةً بالإمكان العام للقسمة الانفكاكية؛ فوجب أن يكون لها هيولى؛ فعلم أنّ كل واحد من الهيولى و الصورة لاينفك عن الآخر؛ فبينهما علاقة.

في كيفية تلازم الهيولى و الصورة[1]

لمّا امتنع انفكاك كل منهما عن الآخر، فلابد لهذا الربط و العلاقة من علة و سبب يقتضيه؛ فنقول:

إمّا أن تكون الصورة علة للهيولى؛ أو الهيولى علة للصورة؛ أو يكون كل واحد منهما علة للآخر؛ أو لايكون واحد منهما علة للآخر؛ فهذه أقسام أربعة:

الأول: أن تكون الصورة علة الهيولى و ذلك غير جائز لوجهين:

الوجه[2] **الأول:** إنّ الصورة التي هي الاتصال الامتدادي إمّا أن يمكن أن يتصوّرَها العقل قائمة بذاتها من غير أن تكون حاصلة لشيء أو لايمكن؟

فإن أمكن ذلك لزم أن يكون الامتداد متصوّراً عند العقل، مع قطع النظر عن حامله؛ ثم يصير ذلك الامتداد علةً لوجود حامله المنطبع فيه؛ فهو باطل لوجهين:

الأول: إنّ ملاحظة العقل للصورة قائمةً بذاتها دون محلها، يقتضي أن تكون في ذاتها مستغنية عن محلها.

الثاني: إنّ الحالّ في ذاته مفتقر إلى المحل؛ و يلزم من كون المحل معلولاً للحالّ أن يكون كل واحد منهما مفتقراً في ذاته إلى ذاته و ذلك محال.

و إن لم‌يمكن أن يتصورها العقل قائمة بذاتها غير حاصلة لشيء،

---

١. همان، ص ٣٢١.
٢. ن، ب: ـ الوجه.

فلايمكن أن تكون علة للهيولى؛ لأنّ علة الشيء يمكن أن يلحظ موجوداً دون ما هو معلوله، و ما ليس كذا فلايمكن أن يكون علة.

الوجه[۱] الثاني إنّ الامتداد الصوري لو جاز أن يكون علة، لوجب أن تكون هويته متعينة؛ و لايتعين إلّا بالتناهي اللاحق بالصورة بتوسط الهيولى؛ و إلّا لو كانت الصورة المتعينة متناهية بذاتها لا بتوسط الهيولى، لكان ذلك الامتداد بذاته قابلاً للوصل و الفصل دون الهيولى؛ فيلزم أن يكون المجرد عن المادة غير مجرد و ذلك محال؛ لأنّ الهيولى إنّما تثبت بسبب الوصل و الفصل.

ثم إنّ الامتداد الصوري إذا كانت هويته متعينة بالأمور الموقوفة على حامله، لايجوز أن يكون علة لحامله؛ لأنّ الموقوف على الشيء مفتقر إلى ذلك الشيء فكيف يكون علة له؛ فالصورة لاتكون علة للهيولى مطلقة.

و إذا[۲] بطل أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى بطل أن تكون آلة و واسطة مطلقة لها؛ لِما ذكرنا من أنّ العلة و الآلة و الواسطة توجد أوّلاً متشخصة ثم تؤثّر في المعلول بعد ذلك؛ فهي مستغنية في وجودها عن المعلول المتأخر؛ و قد عرفت امتناع تقدم الصورة على الهيولى؛ و بهذا يعرف فساد ما ذكره الرئيس[۳] أنّ الصورة شريكة للعلة؛ إذ شريك العلة يجب تقدّمه و تشخّصه[۴] أوّلاً ثم يؤثّر بعد ذلك.

و قول بعض المتأخرين[۵] إنّ الذي يمتنع أن تكون شريكة هي الصور المشخصة الممتنع تقدمها على الهيولى؛ أمّا التي هي شريكة للعلة فهي الصور من حيث إنّها صور؛ فهو[۶] فاسد أيضاً؛ فإنّ الصور من حيث إنّها صورٌ اعتبار عقلي لا وجود له في الأعيان؛ فلاتكون علة لِما هو في الأعيان.

و بهذا البرهان يمتنع القسم الثاني و هو أن تكون الهيولى علة مطلقة

---

۱. ن: ـ الوجه.
۲. م: فإذا.
۳. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۱۵.
۴. م: بشخصه.
۵. مقصود، خواجه نصيرالدّين طوسى است در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۳۰.
۶. ن: و هو.

للصورة أو شريكة للعلة بوجه من الوجوه و أن تكون آلة و واسطة.

و الفرق بين الآلة و الواسطة[١]، أنّ «الآلة» ما يؤثّر الفاعل في منفعله القريب بتوسطه؛ و لايكون علة موجدة لكن الإيجاد يتوقف على توسطها.

و أمّا «الواسطة» فقد تكون علة موجدة بأن تكون معلولة تصير علة لغيرها، فهي واسطة بين علتها و معلولها القريب؛

و لأنّ الهيولى قابلة فقط فلاتكون لها جهتا تأثير و تأثر.

و أمّا القسم الثالث و هو أن يكون كل واحد من الهيولى و الصورة علة للآخر؛ ففساده ظاهر؛ لامتناع الدور المستلزم لتقدم الشيء على نفسه.

و أمّا القسم الرابع و هو الذي لايكون واحد منهما علة للآخر، فنقول: كون كل واحد منهما لايكون[٢] علة للآخر يقتضي انفكاكَ كل منهما عن الآخر و ليس كذلك بل هما معاً متلازمان؛ فيفتقر التلازم بينهما إلى علة خارجة عنهما مقتضيةٍ للتلازم و المعية.

و من زعم أنّ المعية باطلة بالبيان السابق، و هو أنّه إن كان كل واحد علة للآخر فهو دور محال؛ و إن لم‌يتوقف أحدهما على الآخر أو توقف أحدهما فلا معية؛ و بهذا استدل الشيخ على تقدّمِ الصورة؛ و هو فاسد لِما مرّ من البرهان؛ فلابد من ثالث يكون وجودهما منه، يقيم كل واحد منهما مع الآخر؛ لاستحالة المعية على غير هذا الوجه؛ فيكون كل واحد من الهيولى و الصورة مفتقرة إلى الأخرى في صفة من الصفات: فالصورة تفتقر في تشكّلها[٣] إلى الهيولى؛ و الهيولى تفتقر في بقائها إلى الصورة. و هما يوجدان معا عن علة خارجة عنهما؛ فإنّ استغناء[٤] كل واحد منهما عن الآخر بالكلية، يوجب[٥] امتناع التركيب بينهما؛ فإنّ المعلولين المنتسبين إلى علة، إن لم‌يكن بينهما ارتباط مّا[٦]، يوجب التلازمَ

---

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٢١؛ ابن كمونه، صص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

٢. ب: ـ لايكون.

٣. م: شكلها.

٤. م: فإن استغنى.

٥. م: وجب.

٦. م: ـ ما.

العقلي بينهما، لم‌يكن بينهما تلازم أصلاً، بل مصاحبة اتفاقية فقط.

و ليست العلاقة التي بين الهيولى و الصورة كالعلاقة التي بين المتضايفين؛ فإنّ الهيولى و الصورة ليستا بمتضايفين في ذاتَيهما، لإمكان فهمِ كل واحد مع قطع النظر عن الآخر؛ إلّا أنّه يعرض لهما تضايُفُ القابلية و المقبولية؛ و أمّا المتضايفان فهُما عرضان لايمكن فهمُ أحدهما مع قطع النظر عن الآخر.

و ليس كل واحد منهما[1] مستغنياً عن الآخر ـ كما توهّم بعضهم[2] ـ فإنّ الاستغناء يقتضي عدم المعية؛ و المتضايفان بينهما معية التلازم المقتضي للافتقار؛ فهما ذاتان أوجبتا صفتين: كل واحد منهما صفةٌ بسبب الآخر؛ و كل واحد منهما مفتقر في صفته إلى الآخر لا في ذاته؛ و الصفة تسمى بـ«المضاف الحقيقي» و التلازم الذي بينهما، بسبب هذا الافتقار؛ و التلازم لايكون من غير علة موجبة؛ و تلك العلة الموجبة إمّا بينها و بين معلولها؛ و إمّا بين معلولين لها، لا كيف كان بل من حيث اقتضت تلك العلةُ تعلُّقَ كل واحد منهما بالآخر.

و كل أمرين لايكون أحدهما علةً موجبة للآخر، و لا معلولاً علة تقتضي ارتباط أحدهما بالآخر، فلا تعلُّقَ لأحدهما بالآخر؛ فلا تلازم بينهما و يمكن فرض أحدهما بدون الآخر؛ و إن كانا معاً في الوجود صدرا عن علة واحدة بحسب اعتبارين لكن لا ارتباط بينهما يقتضي معية التلازم؛ بل معية المصاحبة الاتفاقية فقط، كالفلك و العقل الصادرَين عن العقل؛ فالمعية لاتخلو عن القسمين[3].

---

۱. ن: فهما.

۲. مقصود فخر رازى است چنان كه خواجه در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۴۵ نقل كرده است؛ و نيز رجوع شود به: شرحَي الإشارات، شرح فخر رازى بر اشارات، ص ۵۹.

۳. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۴۵ ـ ۱۴۶؛ شرحي الإشارات، شرح فخر رازى، ص ۵۹.

تتمة

في ذكر الصور النوعية[۱]

اعلم أنّ الجسم المطلق لايتنوع و لايقع في الوجود إلّا بانضمام أمر ينوّعه و يقوّمه؛ و ذلك الشيء المنضمّ يسمى «صورة[۲] نوعية» و هي غير الصورة[۳] الجرمية التي هي الاتصال الامتدادي؛ فإنّ الجسم المطلق لو أمكن أن يوجد مجرداً عن الصور النوعية، لم‌يخلُ من أن يكون في حال التجرد قابلاً للانفصال و التشكلِ[۴] و تركِه بسهولة أو بعُسر؛ أو لايقبلها[۵] أصلاً؛ و التوالي الثلاثة باطلة فالمقدم مثلها و الشرطية بيّنة.

و أمّا بيان بطلان الأقسام الثلاثة من التالي[۶] أنّ التالي إن صدق، و وُجِد جسم مطلق بلا صورة نوعية، لم‌يخلُ إمّا أن يكون ذلك الجسم مستعداً لقبول الانفصال و التشكل؛ أو لايكون مستعداً لذلك، فإن كان الأول، فذلك الاستعداد لقبول الانفصال و التشكل و تركِه إمّا بسهولة أو بعُسر؛ فالذي بسهولة كالماء و الهواء، و الذي بعُسر كالأرض و الحجر؛ و أمّا القسم الثاني الذي لايستعد للانفصال و التشكل، كالسماء و الكواكب.

و أمّا بيان أنّ الجسم المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام لذاته، فلأنّه لو لم‌يقتضه لذاته فإمّا أن لايقتضيه لغيره أيضاً مع اتصاف الجسم المطلق بأحد الأقسام فهو محال؛ لأنّ كل ممكن لابدّ له من مرجِّح؛ و إن اقتضاه لغيره، فلايخلو ذلك الأمر المغاير للجسم المطلق إمّا أن يكون مقارنا له فيكون ذلك هو[۷] الصورة النوعية المطلوبُ إثباتُها؛ و إن لم‌يكن مقارنا للجسم فذلك الأمر

---

۱. برگرفته از المشارع، مشرع ۱، فصل ۶ ص ۲۰؛ ابن كمونه، ص ۲۳۱ ـ ۲۳۳؛ شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۰۱.
۲. نسخه ها: صوراً ؛ ابن كمونه: صورة.
۳. نسخه ها: الصور ؛ ابن كمونه: الصورة.
۴. ب: الشكل.
۵. ب: لايقبلهما.
۶. ن، م: + فهو.
۷. ب: ـ هو.

الخارجي يكون قد أفاد ذلك الجسمَ نفسَ الاستعداد أو عدمه من غير أن يفيده أمرا يحصل به ذلك و هو محال أيضا.

فعلم أنّ الجسم المطلق يقتضي أحد هذه الأقسام؛ ثم نجعلها مقدما لقياس شرطي هكذا: لو اقتضى الجسم المطلق أحد هذه الأقسام الثلاثة لذاته، لوجب له ذلك؛ و كلّما وجب له ذلك امتنع عليه أحد القسمين الباقيين؛ ينتج من الشكل الأول أنّه لو اقتضى الجسم أحد الأقسام الثلاثة امتنع عليه أحد القسمين الباقيين؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ لأنّ أحد هذه الأقسام لو كان حصوله ممتنعا لَما أمكن أن يحصل لجسم من الأجسام البتة؛ لكنّه قد حصل كل واحد من هذه الأقسام لبعض الأجسام فلايكون واحد منها ممتنعا على الجسم؛ و إذا كان البعض غير ممتنع على الجسم المطلق، فلايجب بعضها عليه لنفس الجسمية المطلقة؛ فقد بطل مقدم النتيجة؛ فعلم أنّ الهيولى لاتوجد بمجرد[1] الصورة الجرمية إلّا بعد أن تصير متخصّصة متنوّعة بصورة نوعية تقتضي الاختصاص بأحد هذه الأقسام الثلاثة.

فالمخصصات الأولى، كصورة الفلكية و النارية و الهوائية، مقوّمات لوجود الهيولى؛ إذ لو كانت مقوّمة لحقيقتها لَما أمكن تعقّلُها دونها؛ بل هي مقوّمة لوجودها أي لاتحصل في الوجود إلّا مقارنة لها.

و أمّا المخصصات الثواني، كقبول الانقسام و التشكل و تركِه بسهولة أو بعسر، أو عدمِ انقسامه و تشكّلِه، دائما[2] إنّما تعرض بعد تقوُّم الجسم بمخصِّصه فإنّها[3] استعدادات محضة؛ فالتخصيص بها يكون بعد التخصيص بما له الاستعداد و عدمُ ذلك؛ و الذي له الاستعداد و عدمُه هو الصورة النوعية الجوهريةُ المتقدمة على الاستعدادات التي هي المخصصات الثواني.

فإن قلت: هذه المخصصات إن اقتضاها الجسمية المطلقة، وجب أن تتساوى في الكل؛ و التالي باطل فكذا المقدم[4]؛ و الملازمة و بطلان التالي بيّنان.

---

۱. ب: لمجرد.
۲. ن، ب: تشكله و أنّها.
۳. م: و إنّها.
۴. م: فالمقدم مثله.

قلت: السؤال وارد لو كان المقتضي هو الجسم؛ أمّا إذا كان المقتضي هو الفاعل الخارجي ـ و هو الحق ـ فلا؛ و لايجوز أن يكون الفاعل الخارجي يفيد هذه الاستعدادات؛ فلايحتاج إلى الصورة النوعية التي أثبتناها بواسطة تلك الاستعدادات؛ فإنّ الاستعدادات ليست طبائع محصّلة قائمة بذاتها يتقوّم بها الأنواع المحصّلة، بل هي أمور عارضة تتبع الأمور المحصّلة التي يتقوّم بها أنواع الأجسام؛ فإنّ الفاعل الخارجي لايفيد نفس الاستعداد من غير[1] أن يفيد أمراً يتبعه الاستعداد؛ فالذي يفيده الفاعل هي الصورة النوعية.

ثم إنّ موادّ هذه الأنواع المحصّلة يفيدها الفاعلُ مزاجاً و حالاً تستعد تلك الأنواع لقبول صورٍ أخرى، كما يفيد الماءَ حرارة شديدة يستعد بها مادةُ الماء لقبول الصورة الهوائية، و يفيد مادةَ البدن مزاجاً يستعد به لنفس مجردة؛ فالاستعدادات و إن كان الفاعل الخارجي هو المفيد لها، إلّا أنّها لاتفاد[2] إلّا بواسطة أمر[3] محصّل هي صور الأنواع المفادة بسبب وجود الاستعداد التابعِ[4] لصور الأنواع.

و الصور النوعية الطبيعية مقوِّمة لوجود الهيولى، و لوجود الجسم المخصص فقط؛ لتعقّلنا الهيولى و الجسم بدون الصور النوعية فلاتكون مقوّمة لحقيقتهما لكنّها تكون مقوِّمة لحقائق الأنواع.

و أمّا الصور الجرمية، و هي الاتصال القابل للأبعاد، فهي مقوّمة لحقيقة الجسم و مقوّمة لوجود الهيولى.

و من العلماء مَن صرّح[5] بتبدُّل[6] الصور الجرمية[7] عند تبدّل الصور النوعية؛ قال: لأنّ كل صورة نوعية يحصل معها مقدار آخر؛ و كذا امتدادات

---

١. ب: ـ غير.
٢. ن، م: لاتعاد.
٣. م: إلّا بأمر.
٤. ب: تابع.
٥. الشارح، همان، ص ٢٢: «و منهم من صرّح».
٦. ب: للبدن.
٧. م: ـ و هي الاتصال القابل للأبعاد ... و من العلماء مَن صرّح بتبدُّل الصور الجرمية.

أخرى غير الأول؛ و يلزم من ذلك أن يحصل اتصال آخر و امتداد عند تبدّلِ الصورة بصورة أخرى نوعية.

و يجب على هذا القائل أن لايقول بأنّ الصور النوعية تُقَوِّم وجود الجسم على سبيل البدل، كالهيولى؛ و ذلك لأنّ الاتصال القابل للامتدادات لمّا كان جزءاً للجسم فإذا تبدلت الصورُ النوعية يلزم على مذهبه أن يتبدل الاتصال الامتدادي و يتبدل الجسم؛ لتبدّلِ جزئه الذي هو الاتصال الصوري.

و إذا تبدّل الجسمِ لِتبدّلِ جزئه الاتصالي، فيحدث مع كل صورة نوعية جسم آخر؛ فلايكون الجسم كالهيولى الباقية بعضُها عند تبدّلِ الصور المختلفةِ عليها المقوِّمةِ لها على سبيل البدل.

[في أنّ الجسم يفتقر في وجوده إلى الفاعل الخارجي]

و الجسم يفتقر في وجوده و تخصّصِه إلى الفاعل الخارجي لوجوه[1]:

الأول: إنّ الجسم لمّا وجب فيه النهاية و كل متناه فلابدّ له من مقدار و شكل، فالجسم لابد له من مقدار و شكل؛ فلايخلو من أن يكون المقتضي للشكل و المقدار إمّا أن يكون هو الجسم أو ما دخل فيه أو ما خرج عنه؛ و القسمان الأوّلانِ محالانِ لاستواء جميع الأجسام في الجسمية و جزئَيها أعني الهيولى و الصورة؛ و الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في المعلول، فوجب استواء جميع الأجسام في المقادير و الأشكال لتساويها في العلة و هي الجسميةُ و جزآها؛ فيتعين أن تكون العلة هي الأمر الخارج.

الوجه الثاني في أنّ الجسم مفتقر في وجوده و تخصصه إلى الفاعل الخارجي[2]، أنّ القابل المقدارَ[3] و الشكلَ[4] ليس هو الهيولى؛ فإنّه لايمكن حلولها فيها دون امتداد؛ و لا الصورة؛ فإنّ الامتداد الصوري لايقبلهما؛ و إلّا لزم أن

---

١. برگرفته از متن التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، صص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

٢. نسخه ها: + و ذلك.　　٣. ن: للمقدار.

۴. ابن كمونه: قابل مقدار الجسم و شكله.

يكون الاتصال بنفسه قابلاً للوصل و الفصل و قد بُيِّن استحالته؛ فالقابل لهما هو مجموع الهيولى و الصورة و هو الجسم. و لايكفي أن يكون المقتضي للشكل و المقدار هو المجموع؛ و إلّا لزم أن يتساوى الكل و الجزء في المقدار و الشكل لاستوائهما في الجسمية؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فتعيّنَ أن يكون المقتضي للشكل و المقدار إنّما هو الفاعل الخارج؛ و لايوجد الجسم متخصّصاً إلّا به.

و علم من هذا أنّ الصورة لايجوز أن تكون علة للهيولى و لا آلة و لا واسطة، إذ لو كانت الصورة علة للهيولى لَتقدّمتْ عليها بالتشخص؛ و كلّما تقدّم على شيء بالتشخص فشكلُه و نهايتُه متعيّنةٌ قبله؛ ينتج؛ لو كانت الصورة علة لوجب تعيُّن شكلِها و مقدارِها قبل الهيولى بالذات؛ و التالي باطل لافتقار الشكل و المقدار إلى الهيولى، و الصورة مفتقرة إلى الشكل و المقدار، فتكون الصورة مفتقرة إلى الهيولى؛ لأنّ المفتقرَ إلى المفتقرِ مفتقرٌ إلى ذلك المفتقر إليه؛ فلايجوز أن يكون علةً يُحتاج إليه.

الوجه الثالث في أنّ الجسم يفتقر في وجوده و تخصّصِه إلى فاعل خارج، أنّ الصور النوعية المختلفة ـ كالصور الفلكية و النارية و الهوائية و غيرها من الصور الطبيعية المختلفة ـ لو اقتضاها نفس الجرمية الغير المختلفة لزم أن تكون متشابهة في الكل، لاستواء نسبة العلة إلى الكل؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فلابدّ من مخصِّص و هو الفاعل الخارج.

فان قلت: لِمَ لايجوز أن يكون في الأجسام معانٍ مختلفةٌ تقتضي الصورَ و المقاديرَ و الأشكال و سائر الأعراض؛ و حينئذ لايفتقر إلى الفاعل الخارج؟

قلت: تلك المعاني المختلفةُ لايخلو إمّا أن تكون لازمة لذات الجسم أو لا؛ فإن كانت لازمة[1]، فاللازم لذات الشيء لايفارقه و لايقتضي في جزئياته أشياء مختلفةً لِتشابُهِه في الكل؛ لكن الأنواع المختلفة و الأشكال و غيرهما واقعة في الوجود؛ فوجب أن لاتكون المعاني اللازمة علة للأمور المختلفة. و إن لمتكن

---

١. ب: ـ أو لا؛ فإن كانت لازمة.

تلك المعاني المختلفة لازمةً لذات الجسم، فيكون حصولها للجسم ممكناً؛ و كل ممكن يفتقر إلى مرجِّح خارج؛ فثبت أنّ هذه المعاني المختلفة التي في الجسم تفتقر إلى مرجِّحٍ خارج؛ كما قلنا في الصور النوعية و غيرها.

فإن كانت المعاني المختلفة مفيدة لأُمور أخرى، فتكون هي الصور النوعية لا محالة؛ و هي المخصصات الأُول المقوِّمة لوجود الجسم التي ثبت وجودها بالبرهان؛ إذ يمتنع أن يكون لكل أحوالٍ أحوالٌ إلى ما لايتناهي موجودةً معاً؛ فالحق أنّ الجسم لمّا كان من المفارق، فجيمع أجزائه و أعراضه اللازمة و المفارقة منه؛ و أنّه ليس في الجسم إلّا استعداد الفعل فقط؛ و المفارق هو الفاعل لذلك مطلقاً؛ و سيأتي تحقيقه.

[في أنّ النهاية اللازمة للجسم ليست بمقوِّمة للجسم]

و النهاية اللازمة للجسم ـ قد عرفتَ أنّها ـ ليست بمقوِّمة للجسم لوجوه[1]:

منها، أنّ النهاية عدمية و لا شيء من العدمي بمقوِّم للجسم؛ فلا شيء من النهاية مقوِّمة للجسم.

و منها، أنّ الجسم عُقِل مع الشك في نهايته؛ و كل ما عقل مع الشك في نهايته لايتقوم ذاتُه بالنهاية؛ ينتج من الأول: إنّ الجسم لايتقوم ذاته بالنهاية.

و بيان الصغرى، أنّ الجسم لو لم‌يشك في نهايته لم‌يفتقر إلى برهان يدل على تناهي الأجسام و الأبعاد.

و أمّا بيان الكبرى، فإنّ كل ما عقل بدون شيء لايكون ذلك الشيء من مقوِّماته، لِما عرفته في أول المنطق.

و منها، أنّه لو كانت النهايات مقوِّمة للجسم، لَما أمكن أن يوجد بدونها؛ و التالي باطل فكذا المقدم؛ و اللزوم تبيَّنَ في المنطق.

و أمّا بيان بطلان التالي، فلِوجود الجسم الكُريّ بدون الخط و النقطة، و الدائرة بدون النقطة، فلو كان الخط و النقطة مقوِّمين للسطح و الخط، لَما وُجِدا

---

۱. برگرفته از ابن كمونه، صص ۲۳۶ ـ ۲۳۷.

بدونهما؛ و ما يفرض من وجود الخط عند حركة الكرة، كالمحور و المنطقة، أو عند قطع، فليس ذلك بواجب الحصول في الجسم؛ فلو كان الخط و النقطة مقوّمين لَوجبَ حصولُهما في الجسم و السطح بالفعل؛ على أنّك قد عرفت أنّها لا وجود لها في الأعيان و لا في الأذهان أيضا.

[الإعتراضات والمؤاخذات الواردة على هذا الفصل]

و أمّا ما يرد من الاعترضات و المؤاخذات على هذا الفصل، فنقول[1]:

إنّ ما ذكرتم من البراهين على امتناع خلوّ الهيولى عن الصور، و استدلالكم بذلك على كون الصور مقوّمة لوجود الهيولى، ليس بصحيح؛ فإنّ امتناع الخلو عنها لايدل على تقوّمِها بها؛ و لو كان امتناع الخلو عن الشيء موجباً لتقوّمِ وجوده لكانت الأعراض اللازمة، كالزوايا الثلاث للمثلّث، و الزوجية للأربعة ـ و هي التي يمتنع انفكاكها عن موضوعاتها ـ مقوِّمةً لوجود تلك الموضوعات و ذلك محال؛ لأنّ هذه اللوازم تابعةٌ لموضوعاتها، حالّةٌ فيها غير قائمة بذاتها و لا مستغنيةٌ عنها؛ فلايمكن أن تكون علةً لوجودها و لا مقوّمات الوجود.

ثم إنّ ما ذكرتموه من الحجة، يتوجّه في المقدار أو الوضع؛ هكذا: الهيولى أو الجسم لو تجردت عن المقدار أو الوضع إن صحّت الإشارة إليها، فلَها مقدار و وضعٌ و فُرِضت مجردة عنهما هذا محال؛ و إن لم‌تصح الإشارة إليها فحصل لها مقدار و وضعٌ؛ فحصولها في جميع الأمكنة أو لا شيء منها محال[2]؛ أو في بعض دون بعض فهو ترجيح من غير مرجِّح كما ذكرته في الصورة؛ و كذلك يمكنك أن تجرد هيوليين أو جسمين عن المقدار: إمّا أن يتكثرا دون مميز؛ أو يتحدا و يتمزجا دون المقدار؛ أو يبطل أحدهما دون الآخر و الكل محال.

---

۱. برگرفته است از سهروردی در حکمة الإشراق، ص ۸۳.
۲. ن: بحال.

و يلزم من ذلك أن يكون المقدار أو الوضعُ صورةً؛ أو ما ذكرتم من الصور أعراضاً، لاستواء الحجة إليهما.

ثم قولكم: إنّ الهيولى إذا فرضناها مجردة و كانت غير مشار إليها، ثم فرضنا حصول الصورة فيها، فمحال أن لاتحصل في شيء من الأحياز أو تحصل في جميعها.

قولكم: و محال أن تحصل في حيز دون حيز لعدم المخصّص بذلك؛

فيه نظر فإنّه يلزم من ذلك أن لاتحصل الهيولى متخصّصة بصورة و وضعٍ دون أن يكون لها مخصّص؛ لا أنّه يلزم من ذلك أن لايتصور خلوّ الهيولى عن الصورة، فيكون امتناع لبس الصورة و التجرد لعدم المخصّص بحيِّز، حتى لو أمكن أن يكون لها مخصّص لجاز تجردها؛ فيكون قد علّل امتناع الشيء بذاته لامتناعه بغيره؛ و هو من جملة المغالطات.

و على تقدير أن يكون امتناع الخلوّ لذاتها، لايلزم أن تكون الصور مقوِّمة لوجود الهيولى؛ لأنّ المثلث يمتنع خلوّه عن الزوايا الثلاثة لذاته و مع ذلك فليست الزوايا الثلاثة مقوّمة لوجود المثلث و لا صورة له.

ثم إنّ الصور المنطبعة باعترافكم ليس قيامها بنفسها بل بمحلها؛ و معنى قيامها في محلها هو أنّ[1] وجودها فيه؛ فكيف يمكن أن يكون لها تقدمٌ مّا على الهيولى المحتاجة إليها في الحلول؛ و لو كانت علة مّا لكان وجوبها قبل وجوب الهيولى؛ فيكون مع وجوب الصورة إمكان كون الهيولى؛ و كل ممكن أن يكون ممكن أن لايكون؛ فمع وجوب الصورة عند العلّية إمكانُ لا كونِ الهيولى؛ و يلزم من ذلك أن تكون مستغنية عن المحل و هو محال.

و لمّا منعتم أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى لاحتياجها إلى التناهي و الشكل المحتاجَين إلى الهيولى، فيجب أن تمنعوا كونَها علة ما و متقدمة عليها تقدماً مّا؛ فإنّه يلزم من كونها متقدمة تقدماً مّا بحسب تعين الهوية بالتناهي؛ و من كونها جزء العلة ما يلزم من كونها علة مطلقة؛ فوقعتم فيما هربتم منه. و مَن

---

١. م: محلها أنّه ؛ محلها إن هو.

رجع إلى عقله و ترك التعصب عرف بأدنى نظرٍ أنّ حاجة الحالّ ـ و هو الصورة ـ إلى المحل أظهر و أوضح من حاجة المحل ـ و هو الهيولى ـ إلى الصورة؛ لأنّ الحالّ لايمكن أن يتصور مستغنياً عن المحل؛ و المحل فيمكن[1] أن يتصور مستغنياً عن الحالّ.

ثم هذه الصور[2] التي زعمتم أنّها جوهر غير قائم بذاته بل قيامها بمحلّها، يبطل ببطلان المقدار الذي هو عرض عندكم؛ و كيف يبطل الجوهرُ ببطلان العرض! و ليس العرض جزءاً للجوهر من حيث هو جوهر، و لا هو تمام ماهيته أيضا.

و أمّا برهان [امتناع][3] تجرد الهيولى عن الصورة، فإنّه لايدل على امتناع تجردها عنها مطلقاً؛ بل إنّما يدل على امتناع أن تكون الهيولى مجردة ثم يقارنها الصورة بعد ذلك؛ فإنّه لو قال قائل: إنّه يجوز أن يتجرد البعض من الهيولى عن الصورة و يبقى كذلك دائماً، من غير أن يقارنها صورة أخرى، لم‌يكن هذا البرهان دافعاً لدعواه؛ إلّا أن يضمّ إلى البرهان زيادةً و هي أنّه إذا اقترن ببعض الهيوليات صورةٌ جسمية، و لم‌يقترن بذلك البعض الآخر شيء منها، مع كون الطبيعة الهيولوية طبيعةً واحدة مشتركة، لزم أن يكون في الهيولى تكثّرٌ و انقسامٌ من غير انضمام صورة إليها و هو محال؛ و من هذا المجموع تحدس النفس امتناعَ تجرد الهيولى عن الصورة مطلقاً.

و قولهم[4]: لو تجردت الهيولى عن الصورة إن انقسمت، فهي مقدار و فرضت مجردة؛ و إن لم‌تنقسم فعدمُ الانقسام إن كان لذاتها وجب أن لاتقبل القسمة أصلا؛ و فيه نظر؛ فإنّه يمكن أن يكون عدمُ قبولها للقسمة ليس لذاتها بل لعدم شرط القسمة و هو المقدار لا غير؛ كما يكون فرض الزوايا في السطح ممتنعاً دون الخط؛ و لايمكنك أن تورد مثله في الصور النوعية؛ كما تقول: لو تجرد الجسمُ عن الصور النوعية، فإمّا أن يكون قابلاً للانقسام و التشكل

---

١. ن: يمكن ؛ م: ممكن.
٢. ب: الصورة.
٣. نسخه ها: ـ امتناع.
٤. حكمة الإشراق، ص ٨١.

بسهولة أو بعسر؛ أو لايقبلهما؛ و أيّما كان لزمه ذلك لذاته؛ فلايتصور عليه غيره فكان يجب أن يعمّ.

فإذا قيل عليه إنّ عدمَ قبولِه للقسمة، إنّما كان لعدم شرط القبول بسهولة أو بعسر، و هو الخلوّ عن الكيفيتين الانفعاليتين؛ إذ[۱] قبوله للقسمة بسهولة إنّما هو لعدم المانع و هو الصورة الفلكية أو الصلابة.

و هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الصور النوعية غير مفيدة للمقدار و الشكل و إلّا لزم أن يستوي مقدار الكل و الجزء و أن يتساوى مقادير أشخاص النوع الواحد و ليس كذا؛ بل الواهب للكل من الصور و المقادير و الأشكال و سائر الأعراض هو المفارق؛ و سيأتي تحقيق الصور النوعية[۲]. فهذا هو الكلام التامّ[۳] في الهيولى و [الصورة][۴].

[إثبات الهيولى على ما هو مفهومها]

و الأمر[۵] الذي يجب، هو إثبات الهيولى على ما هو مفهومها؛ و هو أمر قابل للصور و الهيئات الجسمانية؛ و اتفق الكل على إثبات هذا المفهوم و لم‌يتنازع فيه أحد؛ لأنّ الأمور الكائنة الفاسدة من الصور و الهيئات، إذا كانت بالفعل و هي مع[۶] ذلك قابلة للعدم، فيجب أن تكون قوة وجودها و عدمها في غيرها و هو ما يقبلها و يحملها؛ و إلّا فالشيء الواحد من حيث إنّه بالفعل لايجوز أن يكون نفسه بالقوة لنفسه بل[۷] المحل القابل من حيث ذاته بالفعل؛ فيجوز أن يكون بالقوة بالنسبة إلى[۸] أمر آخر فيه؛ لا أنّه يكون فيه قوة وجود نفسه و عدمها؛ فقد دلّت الصور و الهيئات المتبدلة على وجود ما يقبلها. و يكون غير حادث و لا قابل للعدم؛ و إلّا لزم أن يكون له محل فيه قوةُ وجودِه و عدمِه و ذلك محال؛ فإنّ الفاعل الذي لايتغيّر إنّما يحدث منه شيء لاستعداد القابل أو ما يكون في حكمه؛

---

۱. ن، ب: أو.
۲. م: إن شاء الله تعالى.
۳. ن: ـ التام.
۴. نسخه ها: الصور.
۵. ن، ب: + المهم.
۶. م: من.
۷. ن: بلي.
۸. ن، ب: + حصول.

فلو كان القابل حادثاً لاحتاج إلى قابل آخر و لزم التسلسل.

فقد ثبت هذا القابل بهذا البرهان ـ و سنبيّنه ببراهين أخرى فيما بعد ـ و يبتني عليه كثير من المسائل المهمّة، كثبوت المبدأ الأول؛ فنقول:

الهيولى لها صور مختلفة لايقتضيها ذاتها لما بيّن؛ فيحتاج إلى مفيد من خارج؛ فالهيولى سواء كانت نفس الجسم أو أبسط، لاتتمايز إلّا بالصور.

و النزاع الواقع في القابل ليس في وجوده؛ و لا أنّ القابل لجيمع الصور و الأعراض هو الجسم؛ بل النزاع وقع في أنّ ذلك القابل هو الجسم نفسه أو أمر أبسط.

و الذين يقولون ببساطته، يطلقون القبول على الجسم أيضاً؛ فيقولون: هيولى أولى و هو الأمر البسيط، و هيولى ثانية و هو نفسُ الجسم؛ و هذا النزاع بعد إثبات مفهوم القابل المفتقر إليه في كثير من الأمور المهمّة لايضرّ في الأغراض[1] الطبيعية و الإلهية و لايتوقف في الأمور المهمّة بسبب وقوع الشك في أمور غير مهمّة؛ فالحق أنّ الهيولى هو نفس الجسم و هو المقدار؛ و لا وجود للصورة الجرمية و النوعية الجوهرية؛ و أن ليس في الجسم إلّا الهيئات فحسب؛ و أنّ بعض تلك الهيئات تُغيِّر جواب ما هو و بعضها لايغيِّر؛ فلك أن تسمّي ما يغيِّر الجواب «صوراً نوعية» و هي المخصصات الأولى، و غيرها «توابع» للتخصيص؛ و ما لايغير «هيئات» و لك أن تسمى المجموع هيئات، إلّا أنّ مرتبتها ليست واحدة؛ فإنّ الهيئات المغيِّرة لجواب ما هو هي[2] المخصصات الأولى للأمر الكلي و الباقية توابع للتخصيص.

* * *

---

۱. ن: الأعراض. ۲. م: هو.

الفصل الخامس

في تناهي الأبعاد

هذه[1] المسألةُ أحدُ مقاصد هذا العلم و هي من المهمّات و المبادئ؛ و الذي يبتني عليها من الطبيعياتِ مسألةُ إثبات محدِّد الجهات؛ و من الإلهياتِ مسألةُ امتناع انفكاك الصورة ـ و ما يتبعها و هو المقدار ـ عن الهيولى[2].

و يجب نهاية جميع الأبعاد سواء فرضناها في ملأ أو خلأ إن أمكن وجوده أو في الذهن.

و علّل بعضهم تناهي الامتداد الذي في الذهن، بكونه في آلة جسمانية متناهية فيتناهى[3].

و هو فاسد فإنّ الامتداد المذكور ليس حالّاً في الآلة الجسمانية و إلّا لجاز انطباع العظيم في الصغير؛ و أمّا كوننا نتصور الامتداد الغير المتناهي [فهو][4] من حيث مفهوم اللانهاية مجملاً؛ و أمّا أحوال الامتدادات الذهنية و ما لها من الخواص، فسنكشفه في الموضع اللائق به، إن شاء الله تعالى.

---

١. م: اعلم أنّ هذه.

٢. برگرفته است از شرح الإشارات، ج ٢، ص ۶٠.

٣. م: + قبلها هي.

۴. تصحيح قياسی.

[البرهان على تناهي الأبعاد][١]

و احتجوا على تناهي الأبعاد ـ كيف ما كانت ـ ببراهين:

البرهان الأول[٢]: لو أمكن وقوع الأبعاد الغير المتناهية لكان ما لايتناهي محصوراً بين حاصرين؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و الشرطية تتبين بأنّه لو صح اللانهايةُ لكان لنا أن نخرج من نقطة واحدة[٣] خطين على سبيل الانفراج على نسبة واحدة يذهبان إلى غير النهاية؛ فيكون الانفراج الذي بينهما غير متناه أيضاً؛ لأنّ الانفراج يزداد بحسب زيادة مقدار الخطين؛ فكلّما[٤] ازداد مقدار[٥] الخطين ازداد الانفراج؛ و كلّما نقص مقدار الخطين نقص ذلك الانفراج؛ فإذا كان الخطانِ غير متناهيين فبالضرورة يكون الانفراج الذي بيهنما غير[٦] متناه؛ إذ لو كان الانفراج متناهياً[٧] و الساقان غير متناهيين، لزم أن لايكون[٨] انفراج الساقين مناسباً للساقين؛ لأنّ للمتناهي إلى المتناهي نسبةً؛ فتكون نسبةُ الانفراج المتناهي إلى الساقين الغير المتناهيين نسبةَ متناه إلى متناه و ذلك محال؛ فنهاية الانفراج محال أيضاً؛ فالانفراج غير متناه يذهب بحسب ذهاب الساقين الغير المتناهيين؛ فيلزم بالضرورة أن يكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين و هما الخطان؛ و يمتنع أن يكون ما لايتناهى محصوراً[٩] بين خطين[١٠] حاصرين؛ فقد ثبتت الشرطية و ظهر بطلان التالي.

فإن قلت: لا أسلّم أنّ المحال لزم من فرض لا تَناهِي الامتدادات فقط؛ بل منه و من فرض الساقين على الصورة المذكورة فيكون المجموع هو المحال؛ و

---

١. رجوع شود به: ابن كمونه، ص ٣٢٥ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ٣، فصل ٧ و ٨، ص ٢٠٩ به بعد؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٦٠ به بعد؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٠٠ به بعد.
٢. المشارع، همان، ص ٣٤.
٣. م: ـ واحدة.
٤. م: و كلّما.
٥. ب: ـ مقدار.
٦. م: ـ غير.
٧. م: ـ إذ لو كان الانفراج متناهياً.
٨. م: أن يكون.
٩. ب: محصولاً (در هر دو مورد).
١٠. ن، م: ـ خطين.

حينئذ لايلزم من استحالة المجموعِ عدمُ استحالة تناهي الامتدادات، لجواز أن يكون المحال لازماً من فرض وقوع الساقين المنفرجين على الهيئة المذكورة.

و الجواب أنّ كذب كل مجموعٍ إنّما هو بكذب بعض أجزائه؛ فإذا لزم المحال من المجموع الكاذبِ فكذبُه إن كان لكذبِ سلبِ نهاية الامتدادات، فذلك هو مطلوبنا؛ و إن كان لكذبِ وجودِ فرض مثل هذين الساقين فقط، فليس بصحيح لأنّه على تقدير سلب النهاية عن امتداد العالم يكون هذان الساقان المفروضان واقعين في الأعيان في نفس الأمر.

و هذا البرهان هو برهان الإشارات[1] بعينه إلّا أنّه هاهنا أوضح و أقلّ مقدمات؛ و هناك أصعب و أكثر مقدمات، و في إتمامه عسر.

البرهان الثاني[2]: لو كانت الأبعاد غير متناهية، كان لنا توهُّمُ امتداد غير متناه؛ فنأخذه تارة كما هو غير متعين[3]؛ و تارة نقطع منه قدراً متناهياً من وسطه؛ ثم نوصله في الوهم و نتوهم أنّهما خطان أُطبِق أحدهما على الآخر.

فإن ذهبا إلى غير النهاية من غير تفاوت، يلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد و الجزء للكل؛ فإنّ الامتداد المفروض أنّه غير متناهٍ هو جزء من مجموع القدر المتناهي مع نفس ذلك الخط؛ فإذا كان المقطوعُ منه يساوي المجموعَ من نفس الخط و ما ضممنا[4] إليه من المقطوع، يكون الكل مثل الجزء و ذلك محال.

و إن وقف أحدهما و ذهب الآخر، فقد وقع التفاوت بذهابِ أحدِهما و انصرامِ الآخر؛ فيتناهى أحدهما و الآخر زاد عليه بقدر متناه؛ و ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه؛ فالامتداد الذي هو العالم المفروض أنّه غير متناهٍ فهو متناه؛ و ذلك هو المطلوب.

و أوردوا على هذا البرهان[5] أنّ القطع و الوصل المذكور فيه يقتضي أن يكون هناك حركة؛ و لايتصور ذلك فيما لايتناهى؛ لاستلزام الحركة حركة

---

١. شرح الإشارات، ج ٢، صص ٦١ ـ ٧٢ با استفاده از شرح فخر رازى.

٢. المشارع، همان، ص ٣٢.

٣. ن، ب: متغير.

٤. م: ضمّها.

٥. المشارع، همان، ص ٣٢.

جميع الخط الغير المتناهي؛ و ما لا آخر له فلايتم فيه حركة أصلاً.

و أجاب بعضهم[١] بأنّ حركة الغير المتناهي ممكن لكونه[٢] جسماً.

و هو خطأ[٣]، فإنّ الخط الغير المتناهي إذا حُرِّك إلى الالتيام حتى لايبقى فيه فرجة فلابد و أن يخلّي من ذلك الجانب الآخر بقدر ما يحرك إليه من هذا الجانب؛ و هكذا الحكم في الخط الذي على الجانب الآخر فلزمت النهاية؛ ثم إنّ غير المتناهي، إن فضل[٤] عنه أين، فإذا تحرك إليه خلّي من الجانب الآخر بقدر ما يشغله؛ فيتناهى من جانب التخليةِ و من هذا الطرفِ الآخر فيتناهى[٥] من الجانبين.

و قوله[٦]: إنّ غير المتناهي يقبل الحركة لكونه جسماً فإنّ كل جسم يقبلها؛ فهو[٧] فاسد؛ فإنّه يجوز أن يمكن على الشيء أمر بحسب جهة عامة فيه و لايمكن ذلك بحسب جهة أخرى؛ فإنّ الأفلاك تقبل الحركة المستقيمة و الخرق[٨] و الكون و الفسادَ من حيث الجسمية؛ و يمتنع عليها ذلك[٩] من جهة خاصة كالصور النوعية؛ فليس كل ما يمكن على العام يمكن على ما تحته من الخاص؛ فكذلك فيما نحن فيه؛ فإنّ[١٠] كل جسم يمكن عليه الحركة من جهة جسميته و يمتنع عليه ذلك باعتبار كونه غير متناه.

و الجواب[١١] أنّ الحذف و القطع لم نأخذهما في الأعيان ليحتاج إلى الجذب و المدّ و الوصل بالفعل؛ بل نأخذ الامتداد الواحد الذي فرضناه غير متناه في الوهم[١٢] كما هو تارة، و محذوفاً عنه قدراً متناهياً أخرى؛ فينظر الوهم إلى ذلك

---

١. همان.

٢. ب: ـ حركة جميع الخط الغير ... و أجاب بعضهم بأنّ حركة الغير المتناهي ممكن لكونه.

٣. همان.

٤. م: فصل.

٥. ن: فتناهى (در هر دو مورد).

٦. م: و قولنا.

٧. ن: و هو.

٨. ن: الحزق.

٩. م: ـ ذلك.

١٠. م: بأنّ.

١١. همان، ص ٣٣.

١٢. م: ـ في الوهم.

الامتداد دون عشرة أذرع مثلاً مرة، و معها[١] أخرى؛ و حينئذ لايحتاج إلى جذب و مد و وصل و حركة في الأعيان ليلزم ما ذكرتموه من المحذور.

و هذا البرهان يتم في كل سلسلة مركبة من أعداد مجتمعة في الوجود و لها ترتيب وضعي، كمسألتنا؛ أو كان لها ترتيب طبيعي، كالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات؛ فيأخذ العقل هذه السلسلة كما هي تارة، و بدون قدر متناه أخرى؛ ثم يوصل ما بينهما أخرى بالوهم، و يتوهم كأنّهما سلسلتان أطبقتا إحديهما على الأخرى[٢].

فإن كان بإزاء كل واحد من هذه السلسلة واحد من الأخرى من غير تفاوت، لزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد و هو محال؛ و إن تفاوتَ فيقع التفاوت في الطرف فيتناهى أحدهما و يزيد الآخر عليه بقدر متناه؛ و ما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه؛ و صورة القياس أن تقول: لو صحّ وجود سلسلة مجتمعة في الوجود مترتبةً لكان الناقص مساوياً للزائد؛ أو يكون الغير المتناهي يزيد على المتناهي بمتناه؛ و التالي بقسميه باطل فكذا المقدم.

البرهان الثالث[٣]: لو صحّ وجود الأبعاد الغير المتناهية، لكان لنا أن نفرض كرةً خرج عن مركزها خطٌّ غير متناه مقاطعاً لخط آخر غير متناه؛ و لا محالة يكون الخط الخارج عن المركز ملازماً للمركز من جهة النهاية؛ فإذا تحركت الدائرة تحرك الخطُّ الخارج عنها؛ لملازمته المركزَ؛ فينتقل عن التقاطع إلى المسامتة الحادثة بعد أن لم‌يكن؛ و كل حادث ـ بعد أن لم‌يكن ـ له أولٌ، فالمسامتة لها أول؛ و لايتصور ذلك إلّا على نقطة معيّنة من الخط الخارج تنتهي المقاطعة عندها؛ و يحدث أول المسامتة و هي آخر نقطة في الخط الخارج؛ ينتهي عنده التقاطع؛ و كل نقطة في الخط الخارج فرضت أنّها أول نقطة المسامتة، و المسامتة[٤] مع النقطة التي فوقها تكون قبلها؛ لِما ذكر أقليدس أنّ لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم، فيكون المفروض أنّه أوّل نقطة مسامتة

---

١. م: ـ و معها.
٢. ن: أحدهما على الآخر.
٣. همان، ص ٣٤.
٤. ن: فالمسامتة.

الخط اللازم للمركز لنقطة الخط الخارج عنه ليس هو أول نقطة المسامتة؛ و كذلك الحال في المفروض أنّه آخر نقطة المسامتة و هي النقطة التي يقع عليها تقاطع الخطين ليست آخر[1] نقطة التقاطع أيضاً؛ بل يكون بعدها نقطة أخرى يتقاطع عليها الخطان إلى غير النهاية و هو محال.

فلو كانت الأبعاد الجسمانية غير متناهية لزم أن يحصل في الخط نقطة هي أول نقطة المسامتة و أن لايحصل فيه ذلك؛ و أن يحصل فيه نقطة هي آخر نقطة المسامتة و أن لايحصل؛ و ذلك جمعٌ بين النقيضين و هو محال؛ و ينضم إلى هذا المحال محال آخر و هو أن لايتم حركة دورية أصلاً لعدم تخلُّصِ أحد الخطين عن الآخر[2]؛ و ظاهر تمامها.

فان قلت: ما برهان مسامتة النقطة الفوقانية قبل التحتانية؟

قلت: البرهان يظهر من مقدمتين:

المقدمة[3] الأولى: إنّ الخط الخارج عن المركز إذا كان متناهياً و موازياً[4] لخطٍ آخر، خارجٍ غير متناه و تحركت الكرة انتقل الخط من الموازاة إلى المسامتة ثم تزول المسامتة و تنتقل من نقطة إلى أخرى تحتها إلى أن يقوم الخط المتناهي على ذلك الخط الغير المتناهي.

المقدمة الثانية: ما صدّر به أقليدس كتابه أنّ لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم[5]؛ و حينئذ فكل نقطة في الخط الغير المتناهي يمكن أن نصل بينها و بين مركزٍ بخط مستقيم؛ فإذا تحرك الخط المتناهي من الموازاة إلى المسامتة فينطبق على الخط الواصل بين تلك النقطة و مركز الكرة، و هذا الانطباق يكون قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية و مركز الكرة؛ و يكون انطباق ذلك الخط على هذه النقطة التحتانية أيضاً، قبل انطباقه على ما تحتها و

---

١. ن، ب: بآخر.
٢. م: ـ عن الآخر.
٣. ن، ب: ـ المقدمة.
٤. ن: موازي.
٥. ب: ـ فيكون المفروض أنّه أوّل نقطة مسامتة الخط اللازم للمركز ... المقدمة الثانية: ما صدّر به أقليدس كتابه أنّ لنا أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم.

هكذا إلى آخر نقط الخط و هذا ندر كه بالمشاهدة الحسية عند التشكيك.

و قد زعم فخرالدين أنّ هذا البرهان و هو «برهان الكرة و المسامتة»، يدل على كون الأبعاد غير متناهية؛ لأنّا نفرض الكرةَ المذكورة كرةَ العالَم و أعظمَ خطوطَها المستقيمةَ مِحورَ العالَم؛ ثم نفرض خطاً آخر خرج من مركزها موازياً[1] للمحور؛ فإذا تحرّكت الكرةُ بحيث يصير طرف هذا الخط المتناهي ـ الذي كان موازياً ـ مسامتاً لطرف المحور؛ فتحدث عند المركز زاوية بسبب ميل الخط المتناهي عن الموازاة إلى مسامتة طرف المحور؛ و تكون هذه الزاويةُ الحادثة قابلة للقسمة إلى غير النهاية؛ فإذا أُخرجنا من هذه الزاوية خطاً على زاوية أضيق، فيسامت طرفُه نقطةً فوق طرف محور العالم؛ و هكذا نخرج الخطوط من هذه الزاوية؛ فكلّما[2] كانت أضيق كانت المسامتة أبعد؛ فتكون هذه المسامتات واقعة فوق محور العالم، فيدلّ على عدم تناهي العالم[3].

ثم قال[4] ـ سامحه الله[5] ـ إنّا لو فرضنا أنّا واقفون على طرف العالم الجسماني، فإنّا نُميِّز بين قدّامنا و خلفنا و يميننا و يسارنا بالبديهة بحيث لايمكننا[6] أن نشكّك أنفسنَا و لايشكّكنا غيرُنا في ذلك كما لايمكننا أن نشكّك في الأمور البديهية.

قال[7]: و هذه القضية أقوى عند الفطرة الأولى و العقل السليم الذي

---

۱. ن: مواز. ۲. م: و كلّما.

۳. چنين استنتاجى در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۶۰ به بعد؛ شرحي الإشارات، شرح فخررازى، ص ۲۹ به بعد؛ محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين، ص ۹۶ تحت عنوان: «مسألة: الأجسام متناهية خلافاً للهند»؛ المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۰۰ به بعد؛ وجود ندارد.

۴. رازى در المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۰۱ ضمن نقل احتجاج قائلان به نامتناهى بودن ابعاد، گفته است: «و الثاني أنّ إنساناً لو وقف على طرف العالم .....» و بعداً در ص ۳۰۲، آن را رد كرده است. ۵. م: ـ سامحه الله.

۶. م: بحيث يمكننا.

۷. فخررازى اين استدلال را نيز در المباحث، همان، ص ۳۰۰ به عنوان اولين دليل طرفداران نامتناهى بودن ابعاد، نقل و در ص ۳۰۲ سعى كرده است كه آن را رد كند.

لم‌يتشوش باعتيادِ المجادلات و كثرةِ الشكوك و الإلفِ بالشبهات، و الإلف بما يدنّس الفطرةَ من المقدمات التي ركبتم منها برهان تناهي الأبعاد؛ فعلمنا أنّ هذه المقدمة أولى بالقبول من مقدماتكم تلك.

و الجواب عن الأول[١]: إنّ خروج خطين متوازيين[٢] من نقطة واحدة غير ممكن فبطل ما بُني على ذلك من التوهمات الكاذبة و الخيالات الفاسدة؛ و على تقدير جوازه، فالبرهان قد قام على تناهي الأبعاد؛ فما ذكره من الوهم غير مطابق للعقل فلايلتفت إليه؛ و الأوهام الصحيحة هي التي تصدر عن طاعة العقل كما فرضنا نحن في التوهمات التي بنينا عليها تناهي الأبعاد؛ فإنّه على تقدير صحة مذهب الخصم أنّ الأبعاد غير متناهية، يصح ما ذكرناه من الفرض الوهمي.

و بهذا يندفع ما ذكره في السؤال الثاني، فإنّ توهمك أنّك على طرف العالم وهمٌ كاذبٌ يكذبه البرهانُ و الوجود و لايعضده العقل. و قولك: نميّز بين قدّامنا و سائر الجهات، ليس بصواب. فإنّ القدام و الخلف و سائر ما ذكره يستدعي جهة و صوباً و حيّزاً يكون فيه عند كونك على طرف العالم و لا جهة و لا صوب[٣] هناك؛ فكيف تورد أمثال هذه الترّهات التي لا حاصل لها و لا روح فيها! و لو كان هذا الرجل من الحكماء و[٤] المتألّهين أو تنوّرتْ نفسه بشموس الحكمة و أنوارها لذبّ عنهم و لتعصّب لهم في تتميم براهينهم و أجاب عن الشكوك الواردة على كلامهم، و لظهر[٥] من كلامهم رسوخ أنوار الحكمة في قلبه و لكن «كلٌّ ميّسرٌ لِما خُلِقَ له».

و في إتمام هذا البرهان صعوبة من جهة أنّه يحتاج أن يثبت فيه أنّ حركة الجسم الغير المتناهي ممكن و لانقدر على إثبات ذلك.

---

١. بنا بر آنچه در پاورقی قبل نقل شد پاسخهای شهرزوری به صورت خطاب و عتاب به فخررازی که چنین سخنانی را نگفته است، چندان مناسب نمی نُماید.

٢. ن، ب: متولدين.	٣. م: فلا صوب.

٤. م: أو.	٥. ب: و يظهر.

و قولهم: إنّ إتمام الحركة الدورية ظاهر وقوعها، لايكفي هذا القدر؛ بل يحتاج أن يقول: إنّ حركات الدوائر التي خرجت منها الخطوط الغير المتناهية، يصحّ وقوعُها في الوجود و يتعذر إثبات ذلك؛ بل الحق أنّ الجسم إذا تحرَّكَ بالاستدارة، فسواء تمّتْ حركته أو لمتتمّ فهو متناه؛ أمّا إذا تمّت فهو ظاهر؛ و أمّا إذا لمتتمّ فعند حركته من المبدأ قدْر شِبرٍ فلابد و أن يخرج كل جزء[1] مفروض عن حيّزه؛ لأنّه جسم واحد متصل؛ فيخرج جميع أجزائه عن حيِّزه فكانت الحركة آتية على جميع الأجزاء في زمان متناه؛ فيلزم تناهيه بالضرورة و إن لمتتمّ الحركة الدورية.

و اعلم أنّ برهان حركة الدائرة إنّما يلزم منه استحالة وجود الأبعاد الغير المتناهية، عند كون الجسم المستدير، الخارج من مركزه خطٌّ غير متناه، مقاطعاً لآخر غير متناه، متحركاً بالحركة المستديرة؛ و لايلزم من ذلك استحالة وجود الأبعاد الجسمانية الغير المتناهية كيف كان، أو أن يكون وجود الأبعاد الغير المتناهية بدون هذا الفرض محال؛ إلّا أن يقترن[2] بالبرهان حدس صائب يحصل منهما الجزم.

البرهان الرابع: لو كانت[3] الأبعاد غير متناهية لكان هناك حيثيات و نقط غير متناهية؛ فلايخلو إمّا أن لايكون بين أيّ واحدٍ و واحدٍ من تلك الحيثيات متناه أو يكون؛ فإن لميتناه، لزم أن يكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين هما الطرفان و ذلك محال؛ و إن تناهى ما بين أيّ حيثية مع أيّ حيثية كان من هذه الحيثيات المستغرقة العديم[4] النهاية سواء كانت قريبة أو بعيدة، اشتملت على الحيثيات الأخرى أو لمتشتمل، لزم أن يكون الكل متناهياً؛ فالأبعاد المفروضة أنّها غير متناهية متناهيةٌ.

و ليس هذا حكماً على الكل المجموعي بما في كل واحد واحد من آحاده؛ فإنّك إذا قلت ما بين كل واحد و واحد دون الذراع، فإنّه لايلزم أن يكون الكل دون

---

١. ب: ـ جزء. ٢. م: يقرن.
٣. ب: كان. ٤. ن: لعديم.

الذراع؛ لأنّ كل واحد واحد يتناول الآحاد على الترتيب فلايلزم أن يكون الكل دون الذراع؛ و أمّا إذا قلت ما بين أيّ واحد و أيّ واحد كان دون الذراع، فإنّه يلزم أن يكون الكل دون الذراع؛ لأنّ أيّ واحد و أيّ واحد كان، لايتناول الآحاد على الترتيب؛ بل يتناول أيّ واحد كان مع أيّ واحد كان؛ و حينئذ يلزم ما ذكرنا.

البرهان الخامس[۱]: لو كانت الأبعاد غير متناهية لكانت سعة العالَم من[۲] جميع الجهات غير متناهية؛ فلنفرض جسماً مستديراً كالتُرس متناهياً[۳]، خرج عن مركزه ستة أجسام دقيقة كالخطوط إلى غير النهاية بحيث تقسّم سعة التُرس و هو العالم بستة أقسام متساوية؛ فكلّما ازداد البُعد بين تلك الخطوط ازدادت[۴] السعة بينها؛ و الانفراج على نسبة ذهاب الخطوط فيما بين كل خطين منها إن لم‌يكن متناهياً لزم أن يكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرين و هو محال؛ و إن كان ما بين كل خطين من تلك الأقسام الستة المتناهية متناهياً ـ لانحصارها بين تلك الخطوط ـ فيكون مجموع الأقسام متناهياً؛ لأنّ مجموع المتناهيات متناه؛ فسعة العالم و هي الأبعاد الجسمانية متناهية و هو المطلوب.

و هو من استخراج **الشيخ الإلهي**[۵] و زعم أنّه أجود من برهان ساقَي المثلث و من غيره لكون الترس موجوداً؛ و كل جانب منه يحاذي طرفاً من العالم؛ و الامتدادات على جوانبه، لها ذهاب إلى غير النهاية؛ فلايتمكن الخصم من المنع كما في ساقَي المثلث.

البرهان السادس على تناهي الأبعاد: يجب أن تعلم أنّ الجسم البسيط إذا تناهى من جهة فلابد و أن يتناهى من جميع جهاته؛ لكون الطبيعة الواحدة

---

۱. المشارع، همان، ص ۳۹. ۲. ب: منه.

۳. الألواح العمادية: ـ متناهياً. ۴. ب: لازدادت.

۵. ابن كمونه نيز در شرح التلويحات، ص ۳۲۶، مى گويد: سهروردى اين استدلال را در برخى از كتابهايش با بيانى لطيف توضيح داده، امّا نامى از آن نبرده است. اين دليل در مجموعۀ مصنفات شيخ اشراق، ج ۴، الألواح العمادية، اللوح الأول، ص ۳۹، آمده است و سهروردى در پايان گفته است: «و يذكرون هاهنا حججاً أخَر مشهورة و لكن هذا الذي وقع لنا أظهر».

لايختلف مقتضاها بأن يقتضي نهاية طرف و لا نهاية آخر؛ ولكن هذا لايدل على أنّ جميع الأجسام أو كل جسم منها متناه؛ و إنّما يدل على أنّ كل جسم تناهى من جهة فإنّه يتناهى من الجهة الأخرى.

إذا عرفت هذا، فنقول: قول القائل: «كل جسم غير متناه»، ليس بصحيح؛ فإنّ بعض الأجسام، كالكواكب و بعض الأفلاك و سائر المتكونات[١]، متناهية؛ فإذا كُنّا في وسط عالَم الأجسام فيكون كل جسم واقعاً على جهة من جهاتنا؛ و كل ما وقع على جهة من جهاتنا فهو متناه من تلك الجهة التي تلينا؛ و كل ما تناهى من تلك الجهة تناهى من جهة واحدة؛ و كل ما تناهى من جهة واحدة فإن كان ذلك الجسم بسيطاً فقد علم أنّه إذا تناهى من جهةٍ تناهى من جميع الجهات؛ و إن كان ذلك الجسم مركباً فتركيبه عن البسائط الباقية فيه الغير الفاسدة ـ إذ لو فسدت البسائط فيه لم‌يكن مركباً بل بسيطاً ـ فيكون حكمه حكم جميع البسائط الواجب فيها النهاية؛ فعلم أنّ آحاد الأجسام كلها متناهية؛ و كذلك الحكم لو كان الخلأ موجوداً و تناهى من جهة، فإنّه يجب أن يكون متناهياً من جميع الجهات لِتشابُهِهِ في نفسه كما ذكر في البسائط.

فإن قلت: إذا كان كل واحد من الأجسام [متناهياً][٢] فلم‌يلزم أن يكون مجموعها[٣] متناهياً.

قلت: أمّا الخلأ فهو شيء واحد لا كثرة فيه بوجه من الوجوه؛ فإنّ الأشياء إنّما تتكثر بأحد أمرين: إمّا بحواملها و إمّا بهيئاتها؛ و ليس في الخلأ شيء منهما فإذا تناهى من جانبٍ وجب أن يتناهى من جميع الجهات.

و أمّا الأجسام التي لاتتناهى فإنّ لها ترتيباً في الأحياز؛ فكل مركبين تركّبا[٤] من أشياء متناهية المقدار[٥]، إذا كان حجم أحدهما مناسباً لحجم الآخر، فيكون عدد أحدهما مناسباً لعدد الآخر؛ و بالعكس إذا ناسب العدد ناسب الحجمُ

---

١. م: الأفلاك و الكريات.
٢. نسخه ها: متناه.
٣. نسخه ها: مجموعهما.
٤. م: مركبان.
٥. م: المقادير.

الحجمَ؛ و حينئذ لايجوز أن يذهب أعداد الأجسام إلى ما لايتناهى عند الحكم بأنّ مقدار الجميع متناه؛ إذ بحسب زيادة العدد يزداد مقدار الحجم.

هذا إذا كانت أعداد الأجسام متناهية؛ فإن كانت أعدادها غير متناهية و هي مقادير، ثم جمعناها حتى صارت حجماً واحداً، فيلزم أن يكون ذلك الحجم غير متناه و هو محال؛ لأنّ الذي على جانب منها إمّا أن يكون حجمُ مجموعِ آحاده ناقصاً عن حجم ما هو على جانب آخر أو يتساويان؛ فإن نقص، فلنفرض أنّ الحجم الناقص الذي كان على جانب انتقل إلى حيّز الجانب الآخر الذي كان فيه الزائد و بالعكس؛ فإنّه يفضل حيّز الزائد على الناقص المتوهَّم انتقاله إليه؛ فتناهى[1] الناقص و انقطع، دون استيفاء حيّزه المنتقل إليه؛ و ينقص حيز الناقص على الزائد الذي انتقل إليه؛ فانقطع الحيز و تناهى و تناهى الحجم أيضاً.

و أمّا إذا تساويا و لم‌ينقص أحدهما عن الآخر و فرضنا انتقال كل واحد منهما إلى صوب الآخر بحيث يشغل كل واحد منهما ما كان يشغله الآخر، فنحن في وسط أجسام العالم؛ فتكون الأبعاد كلها متناهية إلينا من سائر الجهات و الجوانب على السواء؛ فيصير لمجموع الأجسام وسط متعين بالفعل؛ و [يكون][2] هذا الوسط متساوي النسبة إلى جميع الأطراف و الجوانب؛ و كل ما كان له وسط بالفعل متساوي النسبة إلى جميع الأطراف و الجوانب، فالوسط منتصف الأجسام؛ و كل ما له نصف مقداري يكون له رُبع هو نصف كل واحد ممّا على جوانبنا الذي يلينا؛ فيكون محصوراً بيننا و بين طرف النصف الآخر، فيكون له نهاية إلينا و نهاية إلى النصف الآخر؛ و إذا كان الربع متناهياً كان النصف أيضاً متناهياً فالكل متناه؛ و لزم من ذلك انتهاء جميع الأجسام، و هو المطلوب.

و هذا البيان يمكن إتمامه مع قطع النظر أنّ البسيط إذا تناهى من صوب تناهى من بقية الأصواب ـ كما ذكرنا ـ و يتم مع استعمال تلك المقدمة أيضاً.

فإن قلت: إذا كان ما على جانبٍ أزيد ممّا على الآخر، و تناهى من أحدهما، لِمَ قلتَ إنّه يتناهى من الآخر؛ بل يكون أحدهما متناهياً و الآخر غير متناه.

---

١. ب: فيتناهى.
٢. نسخه ها: كون.

قلت: إذا كان الغير المتناهي واقعاً على أحد جوانبنا، فلَنا أن نتوهّمه في الجانب الآخر، لا بالحركة، بل بتوهُّمِه أنّه كان في الأصل فيه؛ و يلزم ما ذكرنا[١] من النهاية؛ و لايمتنع هذا التوهّم؛ كما لايمتنع أن نتوهّم ما على الجانب الآخر غير متناه أيضاً بحيث لاينقص حجمه عن حجمه؛ و ليس هذا الوهم من قبيل الأوهام الفاسدة[٢]؛ بل من قبيل الأوهام الصحيحة التي يبتني[٣] عليها العلومُ الصحيحة، كالهندسة و الحساب و غيرهما من مساحات الأجرام الفلكية[۴] المبنية على التصرفات الوهمية المعلومِ صحتُها بالقياسات العقلية.

و يجب أن تعلم أنّ كل ما وجبت نهايته من جهة العقل و الوهم، يجب فيه النهاية في الأعيان؛ لأنّ العقل و الوهم يتمكن من التضاعيف الغير المتناهية أكثر مما يتمكن من تحصيل ذلك بالفعل في الأعيان، لكون[۵] الوهم لايتوقف حكمه على استعداد المواد و القابل.

حجة أخرى على تناهي الأبعاد[۶]: إنّا إذا فرضنا جسماً يقابل أجساماً مختلفة الوضع، فكل واحد من تلك الأجسام المقابلة لذلك الجسم لايقابله بما لاينقسم؛ فإذا فرضنا أنّه خرج من كل واحد منها خطٌّ إلى ذلك الجسم الواحد أشدّ استقامةٍ يمكن، فيجب أن تختلف منها هذه الخطوط من ذلك الجسم الواحد[٧]؛ إذ لو اتفق موقع الخطوط من ذلك الجسم لزم اتفاقُ وضعِ مختلفات الوضع و ذلك محال.

و يلزم من تقابل الأجسام الكثيرة المختلفة الوضع لذلك الجسم الواحد، أن يكون ذلك الجسم مختصاً بمقابلة قائمة أو أقرب من كل جسم غير ما يختص بمقابلة الآخر؛ فكلّما كان المحيط أكبر كان إمكان انقراض أجزائه

---

١. ب: ذكر.
٢. م: الكاذبة.
٣. ن، ب: يبنى.
۴. ن، ب: الأجرام العلوية و السفلية.
۵. ن، ب: بكون.
۶. المشارع، همان، ص ٣٨.
٧. ب: ـ أشدّ استقامةٍ يمكن ... الخطوط من ذلك الجسم الواحد.

المقابلة لأجزاء[1] المحاط أعظم و كثرة توهم أجزاء المحيط بمقابلة أجزاء المحيط الأعظم؛ فالأعظم يوجب أن يكون المفروض أجزاء المحاط أصغر فأصغر[2]؛ فيقع من أجزاء المحاط في مقابلة ذراع من المحيط الأعظم، أصغر ممّا يقع في مقابلة ذراع من المحيط الأصغر الذي هو دونه؛ و لذلك يقع في مقابلة ذراع من المحاط من الأكبر أكثر ممّا يقع من الأصغر، لأنّه إن لم‌يقع في مقابلة كل ذراع من المحاط إلّا ذراع من كل واحد من المحيطين، لزم أن تكون الأجسام الثلاثة متساوية و ذلك محال.

إذا عرفت هذا فنقول: لو كانت الأبعاد غير متناهية، كانت سعة العالم و إحاطته بجميع الأجسام غير متناهية؛ فإذا فرضنا عندنا جسماً كُرياً يكون مقدار إحاطته عشرة اذرع، فمقدار[3] الإحاطة الجسمية الغير المتناهية إمّا أن يقابل الذراع[4] الواحد من الكرة المفروضة منها قدراً متناهياً أو غير متناه؛ فإن كان ما يقابل الذراع من الكرة متناهياً و لا إمكان لفرض ما هو أكبر منه، فيلزم أن تكون [للقدر][5] المتناهي المسامِت[6] للذراع، نسبةٌ إلى ذلك المجموع المحيط الذي هو مسامِت لبقية أجزاء الكرة و ذلك يوجب التناهي في الكل؛ و إن كان مقدار ما يقابل الذراع من الكرة غير متناه فهو محال؛ لأنّ القدر المفروض من إحاطة السعة الغير المتناهية، تكون محيطة بنا من جميع الجهات و الجوانب المقابلة لباقي الأذرع[7].

حجة أخرى على تناهي الأبعاد[8]: ثبت في العلم الإلهي وجود الواجب الحق على وجه لايبتني على الحركات أو الأجسام و الهيئات من جهة نهاياتها؛ و أنّه واحد؛ و لايصدر عنه إلّا واحد هو أولُ العقولِ الصادرِ عنه أولُ الأجسام الذي لا أعظم منه في الوجود؛ و لابدّ و أن تكون له نسبة إلى الجسم الصادر عن معلول

---

١. ن، ب: الأجزاء.
٢. ب: ـ فأصغر.
٣. ب: بمقدار.
۴. ب: الذرع.
۵. نسخه ها: القدر.
۶. ن، م: المسامات.
٧. م: المقابلة لنا في الأذرع.
٨. همان، ص ٣٧.

عقله فيكون محيطاً بذلك الجسم، فيتناهى من جهة جانب الجسم الذي يليه و هو جسم بسيط كُري الشكل؛ فإذا تناهى من جهةٍ تناهى من جميع جهاته و لايكافيه بالخروج عنه، ليلزم وجود عالمين المستلزمُ لوجود الخلأ؛ فيجب أن يكون جميع الأجسام في حشوه؛ و كل ما أحاط به المتناهي فهو متناد حجماً و عظماً و ذلك هو المطلوب.



الفصل السادس

في الجهات و أحوالها[1]

«الجهة» هي طرف الامتداد الذي يمكن أن يقصد بالإشارات الحسية أو الذي يقصده المتحرك بالحركة الأينية[2] و هي موجودة؛ إذ لو لم‌تكن الجهة موجودة لَما صحّت الإشارة إليها و ما قصدها المتحرك بالحركة الأينية و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله.

و بيان الملازمة أنّ الإشارةَ لابدّ لها من مشار إليه، و الحركةَ من مقصود إليه لأنّه لا إشارة و لا حركة إلى غير شيء. و هي من الموجودات الحسية لا من المعقولات المحضة، بعين هذا البرهان.

و الجهات مختلفة بالطبع لكون الحركات مختلفة من عدة وجوه:

منها: اختلافها باختلاف جهاتها، كاختلاف حركتي النار و الأرض؛ فلو لم‌تكن الجهات مختلفة بالطبع في أنفسها، لَما صحّ أن تكون علة لاختلاف الحركات بالطبع.

فإن قلت[3]: قولك إنّ كل مقصود بالحركة يجب أن يكون موجوداً، ينتقض

---

۱. بیشترین مطالب برگرفته است از: المشارع، المشرع الثانی، فصل ۱، ص ۳۹؛ ابن کمونه، ص ۳۴۳ به بعد؛ شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۶۷ به بعد؛ المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۳۶۵ به بعد.

۲. ب: + و التالي بقسميه.

۳. اصل مطلب برگرفته است از شرح الإشارات، ج ۲، ص ۱۶۹ با اختلاف در عبارت.

بحركة الكيف، كحركة الجسم من السواد إلى البياض، و من لون إلى لون؛ فإنّ الجسم يتحرك إلى طلب البياض و غيره مع كونه ليس بموجود.

قلت: حركة الجسم إلى طلب البياض ليس كحركته إلى طلب الجهة؛ لأنّ البياضَ و غيرَه لايحصل و لايتحقق إلّا بالحركة؛ فالجسم بحركته يقصد إيجادها و تحصيلها و لايقصد في الحركة إلى الجهة ذلك؛ بل مقصوده الوصول إليها و الحصول فيها؛ فيجب أن تكون موجودة متحققة في ذلك ليصح أن يتحرك إليها الجسم.

[في أنّ الجهات ستة]

و الجهات ست؛ و الطبيعي منها إثنتان و هي العلو و السفل؛ و تقرير هذا أنّ الامتدادات التي في الجسمِ، المارّةَ بنقطةٍ، القائم بعضها على بعض على قوائم، لمّا كانت ثلاثة و كان لكل امتداد منها طرفان، فامتدادان منها هما طرفا الامتداد الطولي و يسميان باعتبار طول قامة الإنسان بالفوق و التحت؛ و الفوق ما يلي رأسه بالطبع، و التحت ما يلي قدمه بالطبع؛ و امتدادان آخرانِ هما طرفا الامتداد العرْضي و يسميان باعتبار عرْض قامته باليمين و اليسار؛ و اليمين أقوى جانبَيه بالطبع أو بالأغلب، و اليسار ما يقابل ذلك؛ و امتدادان آخرانِ هما طرفا الامتداد السمكي و يسميان باعتبار ثخن قامته بالقُدّام و الخَلف؛ و القدام ما يلي وجهه بالطبع، و الخَلف ما يلي قفاه؛ هذا بحسب الوضع.

ثم استعمل بعد ذلك في سائر الحيوانات و الأجسام؛ حتى إنّه اعتبر هذا في الفلك فيقال لِما يلي الجانب الشرقي منه يميناً، إذ منه تظهر قوة الحركة تشبيهاً بالإنسان و لِما يلي الجانب الغربي يساراً و لِما يلي وسط سمائه قدامه و لما يقابله خلفه و لما يلي أحد قطبيه علو، و لما يلي[1] الآخر سفل. كل ذلك على وجه التشبيه بالإنسان؛ فهذه هي الجهات الستّ باعتبار قيام الامتدادات بعضها على بعض.

---

١. ب: ـ يلي.

و إن لم يعتبر ذلك فتكون الجهات ـ و هي أطراف الامتدادات ـ غير متناهية باعتبار إمكان فرضها في الجسم الواحد[١].

و بهذا التقرير يندفع ما ذكره فخرالدين[٢] أنّ الكرة لا جهة لها بالفعل و لها جهات لاتتناهى بالقوة؛ و أنّ المضلّعات يكون عدد جهاتها هي عدد حدودها النقطية و الخطية و السطحية؛ فيكون للمثلث ثلاث جهات و للمربع أربعة.

لأنّا قلنا: إنّ الجهات غير متناهية في الجسم بحسب إمكان انفراضها فيه، إذا لم يعتبر قيام الامتدادات بعضها على بعض، و حينئذ تكون أطرافها جهات؛ و بهذا المعنى لايكون أضلاع المثلث و المربع جهات، لأنّها ليست بأطراف الامتدادات بل هي امتدادات تكون أطرافاً لسطوح[٣].

ثم هذه الجهات الست تنقسم إلى ما يكون طبيعياً و هو الذي لايتبدل بالفرض كالفوق و السفل؛ و إلى ما لايكون طبيعياً و هي المتبدلة بالفرض كاليمين و الشمال و القُدّام و الخَلف؛ لأنّ المتوجه إلى المشرق يكون المشرق قدّامه و المغرب خَلفه و الجنوب يمينه و الشمال يساره؛ فإذا توجّهَ إلى المغرب انعكس الجميع و تبدّلَ و العلو و السفل ليسا كذلك.

و أمّا المنكوس فإنّه و إن صار رأسه إلى أسفل و رِجلاه[٤] إلى علو؛ فليس ذلك يوجب تبدُّل العلو سِفلاً و بالعكس؛ لأنّا شرطنا أنّ ما يلي الرأسَ بالطبع علوٌ و ما يلي القدمَ بالطبع سِفلٌ و ليس الحال في المنكوس كذا.

و بهذا يندفع سؤال قيام شخصين على طرفي قطر الأرض و أنّ ما يلي رأس أحدهما يلي قَدم الآخر؛ فإنّ المراد بالرأس و القدم ما هو بالطبع؛ و أيضاً ليس رأس أحدهما يلي قدم الآخر بل كلاهما يكون رأساهما إلى السماء و قدماهما إلى المركز[٥].

---

١. شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٧٢ ـ ١٧٣. ٢. همان، ص ١٧٢.
٣. همان. ٤. ب: رجليه.
٥. همان، صص ١٧٢ ـ ١٧٣.

[في أنّ الجهة قابلة للقسمة]

و اعلم أنّه لمّا تبيّن تناهي الأبعاد و الامتدادات، فطرفُ الامتداد بالقياس إلى ذلك الامتداد يسمى «نهاية» و «طرفاً»؛ و بالقياس إلى قصد الحركة لطرف ذلك الامتداد و الإشارة إليه يسمى «جهة»؛ فندعّي أنّ الجهة حد و طرف غير قابلة للقسمة لوجوه:

الأول: إنّه قد ثبت تناهي الامتدادات فيمتنع حينئذ ذهاب الجهة إلى غير النهاية؛ إذ على تقدير جوازه تستمر القسمة إلى غير النهاية لئلايلزم الجزء؛ فيلزم أن يكون لكل بُعد طرفٌ و حدٌّ يكون هو الجهة الغير المنقسمة و ذلك محال.

الوجه[1] الثاني: إنّه ثبت أنّ الجهة يتعلق بها الإشارة الحسية و يقصدها المتحرك الأيني؛ و ما لايتناهى على تقدير جواز الانقسام، فالحس لايتناوله بالإشارة الحسية لكون الجهة طرفاً للامتداد و حدّاً له؛ و ما لايتناهى لا طرف و لا حدّ له[2]؛ و كذلك ما لايتناهى انقسامه لايمكن المتحركَ أن يطلب الوصولَ إليه و الحصولَ فيه، عند كون الجهة غير متناهية لامتناع الوصول إلى ما لايتناهى و الحصول فيه.

الوجه[3] الثالث: إنّ الجهة لو كانت منقسمة فعند الانقسام و الانفصال بالفعل، تجب حركة أحد الجزئين عن الآخر؛ فإن كان وراء الجزء الأبعد من الجهة يكون المفروضُ[4] جهةً هي الغاية في ذلك الامتداد؛ و نحن نتكلّم الآن في الجهة التي هي منتهى الإشارات و غاية الحركات الكائنة في ذلك الامتداد؛ و إن لميكن وراء الجزء الأبعد من الجهة جهة ـ و التقدير أنّ أحد الجزءين انقسم و تحرك عن صاحبه ـ فيلزم أن تقع الحركة والإشارة لا إلى صوب و جهة؛ لأنّا

---

١. ن، ب: ـ الوجه.

٢. م: ـ و ما لايتناهى لا طرف و لا حدّ له.

٣. ن، ب: ـ الوجه.

۴. م، ب: + من.

فرضنا أنّ الجهة التي ادّعينا عدم انقسامها هي[١] منتهى الأصواب، و أنّه خُلف محال.

الوجه[٢] **الرابع**: لو كانت الجهة منقسمة و فرض انقسامها إلى جزءين، فالمتحرك إذا وصل إلى أقرب الجزءين، إمّا أن يتجاوزه أم[٣] لا؟ فإن تجاوزه فتلك الحركة إمّا عن الجهة و هو محال؛ إذ يلزم أن يكون جزء الجهة المفروض أنّه قد تحرَّك عنه كلها؛ و إن كانت الحركة إلى الجهة فالجزء المفروض أنّه تحرَّك إليه لايكون جزءَ الجهة بل كلها؛ فيلزم على[٤] التقديرين أن لايكون الجزء جزءاً و ذلك[٥] محال؛ و كذلك الحكم فيما لميتجاوزه؛ و إن كانت الحركة لا إلى الجهة و لا عنها فهو محال بالضرورة.

و اعتراض ابن سهلان[٦] بأنّه لايلزم من كون المتحرك غير متحرك عن الجهة و لا إلى الجهة أن لايكون متحركاً، لجواز أن يكون متحركاً في الجهة.

و هو خطأ، لأنّ المتحرك عند توجّهِه يستدعي جهة محصّلة. و ما يتحرك فيه ليس بجهة له و إلّا لوقف، لأنّ الجهة ما إليه الحركة لا ما فيه الحركة.

بيان أنّ الجهات تتحدد بجسم واحد محيط، يحدِّد القربُ بمحيطه و البعدُ بمركزه[٧]

و اعلم أنّ الجهات التي هي غاية الإشارات و الحركات و منتهاها و هي أطراف الامتدادات، و حدودها الغير المنقسمة و هي الجهات الحقيقية بالطبع، كفوق و أسفل ـ لا الأربعة الباقية الوضعية المتبدلة ـ إمّا أن تفرض حاصلة في الخلأ أو الملأ؛ و يمتنع أن تكون حاصلة في الخلأ لوجهين:

الأول: إنّ الخلأيلزم من وجوده أن يكون بُعداً متشابه الحقيقة؛ و كل ما

---

١. م: ـ هي.
٢. ن، ب: ـ الوجه.
٣. ن: أو.
٤. ن، ب: + كِلا.
٥. ب: هو.
٦. المشارع، ص ٣١.
٧. برگرفته از: ابن كمونه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧؛ شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٧٥ ـ ١٨٠.

كان متشابه الحقيقة يمتنع فرض حصول هذه الأطراف و الحدود فيه بالطبع؛ فالخلأ يمتنع فرض حصول هذه الأطراف و الحدود فيه بالطبع.

الثاني: إنّه سنبيِّن عن قريب أنّ الخلأ مستحيلُ الوجود فضلاً[١] عن أن يتعين فيه شيء أو يحصل.

فبقي أن يكون حصول هذه الأطراف و الحدود في الملأ؛ فذلك الملأ لايخلو: إمّا أن يكون جسماً واحداً أو أجساماً كثيرة.

لا جائز أن يكون بأجسام كثيرة، فإنّها إمّا أن تكون متباينة أو يحيط بعضها ببعض.

و محال أن تكون تلك الأجسام متباينة؛ إذ يلزم أن يكون كل واحد منها مختصاً بحيِّز معيَّن و أن يكون على جانب معيّن من الآخر و بُعد معيّن منه؛ و ذلك يوجب أن تكون تلك الأحياز و الجوانب و الحيثيات[٢] محتاجة إلى مخصِّصات و عللٍ تقتضي تلك المخصصاتُ و العللُ استحقاقَ حصول الأجسام المذكورة فيها؛ و حينئذ يلزم تقدّمُ تخصّصِ تلك المخصصات و العلل على حصول تلك الأجسام فيها؛ لاتقدّمُ تلك الأجسامِ التي فرضنا أنّها محدودة و هو محال؛ لأنّ محدِّد الجهات يجب تقدّمُه في الوجود على حصول تلك الجهات المذكورة.

و محال أن تكون تلك الأجسام الكثيرة التي يحيط بعضها ببعض كلها محدِّدةً للجهات؛ لأنّ الجسمَ المحيطَ بالكل يكفي في التحديد دون الحاجة إلى المحاط الواقع حشواً و تبعاً؛ و تحديده إنّما هو بالعرض لا بالذات لاحتياجه إلى محدِّد؛

فعلم[٣] أنّ المحدِّد للجهات يجب أن يكون واحداً لا من حيث إنّه واحد؛ فإنّ الواحد إذا كان محدِّداً من حيث إنّه واحد[٤]، فسواء كان تحديده على طريق

---

١. م: ـ عن أن يتعين فيه شيء أو يحصل ... هذه الأطراف و الحدود.

٢. ب: الحسيات. ٣. م: علم.

٤. م: ـ فإنّ الواحد إذا كان محدِّداً من حيث إنّه واحد.

المركزية أو المحيطية أو لم‌يكن محيطاً، لايحدّد إلّا ما قَرُبَ منه؛ و أمّا ما بَعُدَ عنه فلايكون محدِّداً له.

و كل امتداد فله طرفان مفتقران إلى ما يحدّدهما؛ فيلزم أن يكون المحدِّد يحدّد جهتَي القرب و البُعد و يعيّنهما؛ و لايتصور ذلك إلّا على سبيل الإحاطة و المركز؛ فالمحدِّد[1] محيط؛ فيحدّد ما قَرُبَ منه بمحيطه، و ما بَعُدَ عنه بمركزه؛ و صورة القياس هكذا: العلة الموجبة لتعيُّنِ الجهات المختلفة و تحدُّدِها إمّا أجسام كثيرة أو جسم واحد لايعيِّن ما بَعُدَ عنه أو واحد يعيِّن ما بَعُدَ؛ و الأوّلان محالان؛ فيتعين الثالث؛ فالذي يقرب من المحيط يسمى عِلواً و ما بَعُدَ عنه في الغاية يسمى سِفلاً و هو المركز؛ و المحيط يعيِّن المركزَ؛ و المركز لايعيِّن المحيطَ لجواز وقوع دوائر غير متناهية على مركز واحد.

[مسائل تتفرع على أنّ المحدِّد للجهات جسم واحد]

و إذا عرفت أنّ المحدِّد للجهات جسم واحد فيتفرع عليه عدة مسائل[2]:

منها: إنّ هذا الجسم يمتنع عليه الحركة المستقيمة؛ لأنّ الحركة المستقيمة إنّما تصحّ و تُمَكَّنُ فيما له حيِّزٌ يتركه عند توجهه إلى طلب حيِّز آخر يقيم فيه؛ فيفتقر كل واحد من هذين الحيِّزَين إلى مخصِّص يخصِّص كل واحد منهما بذلك المعنى؛ و يمتنع أن يكون ذلك المخصِّص هو هذا الجسم الذي كان ثَم[3] فارق؛ إذ التخصيص باقٍ بعد المفارقة؛ فلايكون معلَّلاً بهذا الجسم؛ فيجب أن يكون المخصِّص جسماً آخر؛ فلايكون المفروض[4] محدِّداً للجهات[5] محدِّداً لها؛ هذا خلف؛ فالمحدِّد للجهات لايقبل الحركة المستقيمة أصلاً.

و منها: إنّ المحدِّد للجهات لايجوز أن يكون مركباً من جسمين أو أجسام

---

١. ن، ب: بالمحدد.

٢. برگرفته از: ابن كمونه، ص ٣٤٨؛ شرح الإشارات، ج ٢، صص ١٨١ ـ ١٨٢.

٣. م: ـ ثَمّ.

٤. ب: ـ إذ التخصيص باقٍ بعد المفارقة ... جسما آخر؛ فلايكون المفروض.

٥. ب: الجهات.

مختلفة؛ لأنّ كل مركب لابدّ و أن تحصل أفراده أوّلاً ثم يتركب بحركة كل واحد إلى الآخر. و يلزم من ذلك أن يكون كل واحد من تلك الأجسام مختصاً بجهة دون جهة ممّا تكون داخلة فيه؛ و ذلك يقتضي[1] تقدّم الجهة على أجزائه المتقدمة عليه؛ فيلزم تقدّمُ الجهة على محدِّد الجهات، هذا خلف؛ و لأنّه لو تركّب من أجزاء فالتقاء بعض الأجزاء ببعض ليس أولى من البعض الآخر لكونها بسيطة متشابهة و الفاعل متشابه؛ و لايتخصص من الحركات لتقدّمِ هذا الجسم على جميع الحركات؛ فلو تركّبَ من البسائط لزم ترجُّحُ أحد طرفي الممكن من غير مرجح و هو محال.

فيجب[2] أن يكون المحدِّد بسيطاً لا أجزاء له بالفعل بل بالفرض؛ و أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة بعضها إلى بعض و نسبة جميعها إلى المركز، متشابهةً؛ إذ لو كانت نسبة تلك مختلفةً و كان[3] بعضها أقرب إلى المركز و بعضها أبعد، لزم من اختصاص بعض الأجزاء بجهة القرب و بعضها بجهة البعد اختلافُ أجزاء المحدِّد؛ و ذلك يوجب تقدّم الجهة على هذا الجسم المفروض إنّه محدِّد للجهات هذا خلف.

و إذا كانت أجزاء المحدِّد المفروضة متشابهة فلايكون بعضه أعلى و بعضه أسفل؛ فيجب أن يكون مستدير الشكل و أن يكون كلّه علواً؛ و لايمكن انخراقه و إلّا لتحركت أجزاؤه على الاستقامة، فيلزم أن يكون وراءه جسم آخر يقع حركة الأجزاء إليه؛ و لا جسم فوقه و لا جهة و لا صوب؛ لأنّا فرضناه محدِّداً فيمتنع انخراقه. و بعض الوجوه المذكورة في أنّ الجهة لاتنقسم، تدل على عدم انخراقه.

فإن قلت: قولك إنّ المحدِّد كلّه علو؛ ليس بصحيح؛ فإنّ السطح الذي لايلينا أعلى من السطح الذي يلينا.

قلت: الفوقية التي للمحدِّد لايجوز أن تكون بسبب جسم خارج عنه؛ إذ لا

---

١. ن: يتقضّى. ٢. م: و يجب.
٣. ن: فكان.

خارج عنه و لا بسبب المركز الذي هو فيه؛ و إلّا لزم أن يتحدّد بالأرض، فيتعيّن أن تكون الفوقية للمحدِّد لذاته؛ فيكون كلّه فوق و يكون أجزاؤه متساوية النسبة إلينا.

يبقى هاهنا أنّ أجزاء المحدِّد بالنسبة إلينا بعضها أقرب منّا و بعضها أبعد؛ و لابدّ من الاعتراف[١] بكونِ المحدِّد أحد سطحيه يسمّى علواً بحسب غاية البعد عن السفل؛ و لايلزم من ذلك أن يتحدّد هو بالأرض لأنّ المركز و[٢] هو جهة السفل يتعيّن بالمحدِّد موضعُه و وضعُه.

و أمّا المحدِّد فلا موضع له ليتعين بشيء بل له وضعٌ يتعين بما تحته. و لزم من نسبته إلى الأرض أن يكون بعض أجزائه المفروضة بالوهم أقربَ و بعضُها أبعدَ؛ فبحسب هذا التوهم نأخذه أعلى و إلّا فهو بالنسبة إلى ذاته كلُّه علو؛ و هو جسم واحد إبداعي لا أجزاء له بالفعل ليكون بعضها أعلى و بعضها أسفل؛ و هو ينقسم في الوهم باعتبار جسميته، للبرهان القائم على انقسام كل جسم[٣]؛ و يمتنع عليه ذلك بالفعل بحسب الصورة النوعية.

فإن قلت: إنّ وضع كل واحد من المحدِّد و الأرض يتعين بالآخر و هو دور.

قلت: لايتعين وضعُ كل واحد بالآخر بل يتعين وضعُ كل واحد منهما بذات الآخر.

فإن قلت: إنّ البرهان الدالَّ على امتناع انقسام المحدِّد بعينه يدلّ على عدم انقسام الأرض؛ لأنّها لمّا كانت غاية السفل فالمتحرك إذا وصل إليها و عين[٤] أقرب[٥] الجزئين، فلايخلو إمّا أن يقال: إنّه يتحرك بعد ذلك إلى أسفل أو عنه؛ و على كل واحد من التقديرين يلزم أن يصير جزء[٦] الأرض سفلاً، و كنّا قد قلنا إنّها غاية السفل من جهة أنّ طبيعتها طبيعة واحدة متشابهة.

---

١. ن، ب: الاعتراض.
٢. م: ـ و.
٣. م: جزء.
٤. ن: عين ؛ م، ب: غير.
٥. م: أحد.
٦. م: حيّز.

قلت: هذا إنّما يصح إن لو[١] كانت السفلية حاصلة للأرض لذاتها؛ و ليس السفل يتعين بنفس الأرض و إنّما يتعين و يتحدد بكونه مركزاً للمحدِّد[٢]؛ فإنّا إذا فرضنا جسماً سارياً في ثِخن الأرض و قطع نصف سمكها، فيحصل للنصف الأقرب إلى المركز بسبب نسبته إلى المحدِّد سفليةٌ كسفلية الأرض؛ لأنّ السفل إنّما يتعين[٣] بالمحدِّد.

و أمّا الصاعد إلى فوق فلاتحصل له الفوقية بسبب الأرض؛ لأنّ المحدِّد للجهات لايتعين و لايتحدد[٤] بشيء ليلزم من ذلك أنّ الصاعد كلّما وصل إلى حيّزٍ حصل له حصة من الفوقية[٥] كفوقية المحدِّد؛ بل الحق أنّ المحدِّد له الفوقية لذاته و ماهيته.

و أمّا الأرض فلها السفلية لا بذاتها بل بسبب حصولها في مركز المحدِّد؛ إلّا أنّ المحدِّد، و إن كان له الفوقية لذاته و أنّه كلُّه فوق و علو لكونه طبيعة واحدة متشابهة، فلايكون بعض أجزائه أعلى من البعض؛ إلّا أنّه لمّا كان السطح الذي لايلينا منه أعلى من السطح الذي يلينا ـ و ذلك بسبب أنّ وضعه يتعين بالأرض ـ فيحصل له بسبب نسبته إليها أن يكون بعض أجزائه أعلى من البعض الآخر بالضرورة؛ و لكن ذلك إنّما يكون بعد تعيُّن المركزية بالمحدِّد بخلاف الأرض؛ فإنّها و إن كان بعض أجزائها حصل لها سفلية كسفليتها لا بذاته بل بسبب المحدِّد فالمحدِّد لايتعين[٦] و لايتحدد بها مع تعيُّن وضعِه بها؛ فالفرق هو هذا لا غير.

و لمّا كان المحدِّد جسماً بسيطاً متشابه الأجزاء المفترضة، فليس بعض تلك الأجزاء ــ بما هو عليه من الوضع و المحاذاة ــ أولى من غيره؛ فالوضع

---

١. م: ـ لو.
٢. م: مركز المحدِّد.
٣. ن، ب: يعين.
٤. ب: لايتحد.
٥. ب: ـ الفوقية.
٦. ب: ـ بخلاف الأرض فإنّها و إن كان بعض أجزائها ... فالمحدِّد لايتعين.

المعيّن ممكن اللحوق به؛ و كل ممكن اللحوق[١] بالمحدِّد يمكن تبدّله بالنسبة إلى ذاته؛ فالوضع المعين الذي للمحدِّد يمكن تبدله بالنسبة إلى ذاته؛ و تبدل الوضع اللاحق بالمحدِّد إنّما يكون بالحركة؛ فالمحدِّد للجهات حركتُه ممكنة؛ و لمّا لم‌يكن خارج المحدِّد شيء فتبدّلُ[٢] وضعِ المحدِّد عند حركته إنّما يكون[٣] بالنسبة إلى ما هو داخل فيه؛ و لايجوز أن يكون ذلك الداخل متحركاً، و إلّا لم‌يتعين للحركات صوب و جهة و لا حركة إلى غير صوب.

بلى لو كان الجسم الداخل متحركاً و كانت تلك[٤] الحركة مخالفة لحركة المحدِّد في شيء من الحركة أو القطبين أو المركز، سواء كانت موافقة أو مخالفة فإنّه يجوز أن يتعين وضعُه بسبب ذلك. و المراد بـ«الوضع» هاهنا هو الذي هو أحد المقولات؛ و هو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض؛ و إلى أشياء ذوات وضع غير ذلك الجسم ـ سواء كانت داخلة فيه أو خارجة عنه ـ كالقيام الذي هو هيئة تعرِض للإنسان عند انتصابه و هو نسبة بعض الأجزاء إلى بعض بحسب كون رأسه إلى فوق و رِجلَيه إلى تحت و هو نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة؛ إذ لو لم‌تعتبر الأمور الخارجة[٥]، لزم أن يكون الانتكاس قياماً.

و المحدِّد لمّا لم‌يكن فوقه شيء فالوضع الذي له إنّما هو بحسب نسبة بعض أجزائه إلى بعض بالنسبة إلى الأمور الداخلة فيه.

[في أنّ المحدِّد لا مكان له]

و لمّا كان الموضع هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحويّ، فما لا حاوي له لا مكان له؛ فالمحدِّد لا مكان له و هو متقدم على الأماكن بالعلية، و على الحركات، لا على الأجسام المتمكنة. فإنّ المحدِّد لمّا

---

١. ب: + به. ٢. م: فيتبدل.
٣. ب: ـ فالمحدِّد للجهات حركتُه ممكنة ... فتبدّلُ وضعِ المحدِّد عند حركته إنّما يكون.
٤. م: بكل. ٥. م: ـ إذ لو لم‌تعتبر الأمور الخارجة.

كان محيطاً بجميع الأجسام كان مكاناً لها؛ و كان وجوده و تعيُّنه علة لحصول كل جسم في مكان مخصوص؛ فكان علة لوجود الأمكنة متقدماً عليها؛ و كل حركة لا بد لها من جهة و صوب و غاية؛ و المحدِّد هو العلة لذلك كلِّه؛ فكان متقدّماً على الحركات؛ لكنّه لايجوز أن يتقدّم على الأجسام التي في حشوه و إلّا لزم وجود الخلأ.

و أمّا اعتراض الفاضل فخرالدين[١] بأنّ المحدِّد للجهات و إن كان متقدماً في الوجود على الأماكن و الجهات، لايجوز أن يكون محدِّداً لِجهات العناصر الأربعة؛ لأنّ النار إذا تحرّكتْ فإمّا أن يقال: إنّها طالبة لمقعَّر المحدِّد و هو محال، إذ يلزم أن تكون دائماً في غير حيِّزها؛ أو يقال: إنّها طالبة لمقعَّر فلك القمر و هو باطل، إذ[٢] لزم أن يكون المحدِّد لكرة النار هو فلك القمر.

فجوابه أنّ كل عنصر يتحرك لايكون طالباً بحركته ماهو الجهة الطبيعية، بل يكون طالباً بحركته مكانَه الطبيعي الحاصل في جهة من الجهات. و قد[٣] يتفق أن يكون ذلك المكان المطلوب هو حاق الوسط كالأرض؛ و يمتنع أن يكون المطلوب غاية العلو لامتناع خَرْق الأفلاك؛ و قد لايكون المطلوب حاق الوسط كحركة بقية العناصر.

و لايلزم من كون مقعّر فلك القمر مكان النار[۴] و علة له أن يكون محدِّداً لجهة الفوق.

و الذي يدل على فساد ذلك، أنّا إذا فرضنا جسماً تحرَّكَ حتى قطع كرة النار و سار في ثخن فلك القمر و صعد[۵] في الأفلاك خائضاً[۶] فيها، يقال: إنّه يتحرك إلى الفوق، و لا عن الفوق؛ فعلم من هذا أنّ فلك القمر ليس محدِّداً لجهة الفوق و لا هو محدِّد للنار؛ و إن كان[٧] علة لكان النار؛ و لو كان فلك القمر أو

---

١. شرح الإشارات، ج ٢، ص ١٨٨.
٢. ن، ب: و إلّا.
٣. ن، ب: فقد.
۴. ن: للنار.
۵. ن: صعدت.
۶. ن، ب: ذاهباً.
٧. ن: لمكان.

مقعّره محدِّداً للنار لكان النار محدِّداً للهواءِ و الهواءُ محدِّداً للماء؛ و لم يقل بذلك أحد من الحكماء؛ بل الأمكنة الطبيعية لكل جسم بحسب المناسبة الروحانية كثيرة.

و أمّا الجهات الطبيعية بحسب كون المحيط الأعظم محدِّداً لجهتين متقابلتين، هما إثنتان: علو و سفلٌ لا غير.

* * *

الفصل السابع
في أحكام الأجسام البسيطة و المركبة
و حقيقة الميل و بعض أحوال المحدّد[1]

إذا أردت أن تعلم ما يجب للجسم من ذاته، و ما يجب له بسبب غيره، فانظرْ إليه ملاحظاً له بعقلك و اقطع النظرَ عن كلّ ما سواه؛ فكل ما يجب له في هذه الحالة فوجوبُه لذاته لا لِعلة خارجة عنه؛ فإنّ الذي يجب بأمر خارج لايمكن ملاحظته بدون ذلك الأمر؛ لأنّ المعلولات الممكنة لمّا كانت واجبةً بعللها فمع قطع النظر عن تلك العلل لايكون للمعلولات وجود و لا تحقّقٌ[2].

[من أحكام الأجسام البسيطة المقدار]

فإذا نظرنا إلى ماهية الجسم من حيث هو جسمٌ و قطعنا النظرَ عن جميع العوارض و التأثيرات الحاصلة من الفاعل الخارجي، فما يجب لتلك الماهية الجسمية فهو لذاتها، كاستدعائها المقدارَ المطلقَ و الوضعَ المطلق، لا المخصوصَين كشبرٍ أو ذراع أو قيام معين أو قعود مخصوص؛ فإنّه لمّا لم‌يمكن ملاحظةُ الجسم و تصوّرُه بدونهما، لم‌يمكن أن ينتسبا[3] إلى غيره؛ و إلّا لَما أمكن حصولُهما للجسم مع قطع النظر عن ذلك الغير؛ لكنّهما قد حصلا بدون

---

۱. برگرفته از ابن كمونه، ص ۳۵۰. ۲. ب: تحقيق.
۳. ب: ينسبا.

ذلك فليس حصولهما له بسبب الغير فنسبتهما إليه الوجوب؛ و كل ما لايجب للجسم مع قطع النظر عن الغير فنسبته إليه الإمكانُ لا الوجوب؛ و حينئذ يحتاج في[١] حصوله له إلى علة خارجة عن الجسم[٢]؛ إذ لو كانت العلة نفسَ الجسم، مع أنّ نسبةَ المعلول إلى العلة الوجوبُ، فكان يجب به؛ و لمّا وجب بالغير فالنسبة إليه إمكانية؛ و إلى العلة الخارجة هي الوجوبُ؛ و ذلك كمقدار خاص و وضع خاص و مكان خاص؛ فإنّها لو اقتضاها نفس[٣] الجسم لوجب استواء أفراده بها؛ و التالي باطل فالمقدم مثله؛ فنسبتها إليه الإمكانُ و إلى الفاعل الخارجِ الوجوبُ؛ فوجوبها بالغير.

[من أحكام الأجسام البسيطة الشكل]

و أمّا الشكلُ[٤]، فإنّ الجسم من حيث هو جسم، من غير أن يلحقه أمر خارج، يقتضيه لعمومه أو[٥] لخصوصه؛ لأنّا إذا نظرنا إلى الجسم مع قطع النظر عن كل أمر ممكنٍ فإنّه يجب له مقدارٌ مّا و شكل؛ لأنّ الجسم متناهٍ و كل متناهٍ يجب أن يحيط به إمّا حدٌّ واحد[٦] أو حدود و تلك الإحاطة لابدّ لها من هيئة، و الشكل هو هيئةُ إحاطة الحد الواحد أو الحدود المختلفة بالمقدار؛ فالجسم يجب أن يحيط به الحد الواحد أو[٧] الحدود؛ فالجسم الذي يحيط به حد واحد يكون شكله كُريّاً؛ و الجسم الذي يحيط به حدود كثيرة، فإن كانت ثلاثة فهو المثلث؛ و إن كانت أربعة فهو المربّع و غير ذلك.

و نحن إذا نظرنا إلى الجسم مقطوعاً نظَرَنا عن الغير، فلابد له ـ لتناهيه ـ من[٨] مقدارٍ مّا و شكل؛ فيكون وجوبهما به، لا بغيره؛ إلّا أنّ الشكل يوجبه الجسمُ لعمومه؛ لأنّه لايمكننا ملاحظته ـ مع قطع النظر عن الغير ـ بدون الشكل المطلق؛ و يوجبه أيضاً لخصوصه؛ لأنّا عند قطع النظر عن كل ما عداه من الأمور

---

١. ب: إلى.
٢. ب: ـ عن الجسم.
٣. ن: نوع ؛ ب: نوع على.
٤. ابن كمونه، ص ٣٥٢.
٥. ن: و.
٦. ن: ـ واحد.
٧. ن: و.
٨. ن: عن.

الممكنة له، فإنّه لايجب أن يكون مركّباً لأنّ التركيب من الأمور الممكنة له، و التقدير أنّا قطعنا النظر عن الأمور الممكنة.

و إذا لم يكن الجسم لذاته يقتضي التركيب، وجب أن يقتضي البساطة. و الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة متشابهةٌ ليس فيه اختلاف قُوى و طبائع؛ إذ لو كان فيه قوى و طبائع مختلفة، لكان ذلك الاختلاف من الأمور الممكنة الذي كُنّا قد قطعنا النظر عنها؛ فيجب أن يكون الجسم البسيط مقتضاه غير مختلف؛ و إلّا لوجب عند الاختلاف أن يختلف [تأثّر][1] شيء واحد ـ و هو الصورة الجسمية ـ عن قوة واحدة ـ و هي الصورة النوعية ـ في المادة الواحدة التي بحسبها يقبل الجسم الشكل و المقدار هذا خلف؛ فوجب أن لايكون الجسم البسيط علة للأمور المختلفة.

و الشكل الذي لا اختلاف فيه هو الشكل الكُريّ[2]؛ لأنّ غير الكُريّ يكون في جانب منه خط، و في آخر سطح، و في آخر زاوية، و لا معنى للاختلاف إلّا هذا.

فعلم أنّ الجسم من حيث هو جسم كما اقتضى الشكلَ المطلق، اقتضى الشكل الخاص؛ و المقدارُ ليس كذا، فإنّ الجسم لايقتضي إلّا المقدار المطلق؛ و أمّا المقدار الخاص، فلو اقتضاه الجسم النوعي لذاته، لتساوت المقادير في الكل و ليس كذا.

و الشكل المخصوص الذي هو الكري، و إن اقتضاه الجسم لذاته إلّا أنّه لابد مع ذلك من الفاعل الخارجي؛ لأنّ الجسم مفتقر في خصوصية مقداره إلى الفاعل الخارجي. و الشكل المخصوص الكري لايكون إلّا في مقدار، و لايوجد إلّا عليه، بحيث لو انتفى المقدار انتفى الشكل؛ و إذا كان المقدار المخصوص يفتقر إلى الفاعل الخارج، و كان[3] الشكل مفتقراً إلى المقدار المفتقرِ إلى الفاعل الخارج، فيلزم أن يكون الشكل أيضاً مفتقراً إلى ذلك الفاعل الخارج؛ لأنّ كل أمر مفتقر إلى شيء يكون ذلك الشيء مفتقراً إلى الفاعل الخارج، يكون ذلك الأمر مفتقراً

---

١. نسخه ها: تأثير.
٢. ابن كمونه، ص ٣٥٢.
٣. م: فكان.

إلى ذلك الفاعل الخارج أيضاً لا محالة[١].

فإن قلت: فالأفلاك بسيطة و أجسامها غير كُريّة محضة؛ فإنّ المتممات بعضها أثخن من بعض و هي غير[٢] كُريّة، و موضع الكوكب لايشابه باقي الأجزاء للفرجة التي هي غير الكوكب.

قلت: الكري الذي يستعمله الرياضيون غير موجود في الخارج؛ فالتشابه المطلق ليس بموجود؛ فوجب أن يكون الأليق بحال الأفلاك في الحركات، و الأولى بجواهر الكواكب في دورانها، و ما هو أصلح لنظام[٣] العالم موجوداً على ما هو عليه.

و اعلم أنّ الجسم لايمكن أن ينفكّ في وجوده عن بعض الأعراض، كالأين و الوضع و الشكل و الكم و الكيف و غير ذلك من الأعراض؛ و الطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس شيئاً واحداً على نهج واحد لايختلف ذلك بالأحوال و الأوقات إلّا لِمانعٍ، و قد تكلّمنا على المقدار و الشكل.

[من أحكام الأجسام البسيطة الأين]

و نحن الآن متكلّمون على «الأين» فنقول:

إنّ الجسم إذا فرضناه خالياً عن كل ما يلحقه بواسطة أمر خارج، فلابد له حينئذ من حيّزٍ معين و جهةٍ معينة و من سببٍ يوجب ذلك؛ و لايجوز أن يكون ذلك السببُ أمراً خارجاً، لأنّ التقدير أنّا فرضناه خالياً عن مّا لايقتضيه ذاته؛ فبقي أن يكون السبب في اختصاصه[٤] بالمكانِ المخصوص المعين و الجهةِ المعينة، هو طبيعته المخصوصة.

و المكان الطبيعي للجسم واحد:

و برهانه أنّا بيّنا أنّ الجسم عند قطع النظر عن كل ما عداه، لابدّ له من مكان معين؛ و كل نوع فإنّه يقتضي لطبيعته مكاناً غير ما يقتضيه الآخر.

---

١. ابن كمونه، ص ٣٥٣.
٢. م: ـ غير.
٣. ن: + هذا.
٤. ن، ب: الخصاصة.

و اقتضاء الجسم للمكان معناه أنّه[1] إن كان فيه لم‌يطلب المفارقة؛ و إن كان خارجاً عنه مال إليه بالطبع.

فالجسم إن كان بسيطاً، و لم‌يكن مكانه الطبيعي واحداً، لكان له مكانان طبيعيان؛ فعند حصوله في أحدهما لايخلو الحال عن أمرين:

إمّا أن يطلب المكان الآخر أو لا؟

فإن طلب، لم‌يكن الذي هو فيه مكاناً طبيعياً؛ و إن لم‌يطلب، لم‌يكن ذلك المكان الذي هو غير [متمكن][2] فيه مكاناً طبيعياً.

و أمّا إذا فرضناه خارجاً عنهما بالكلية:

فإن لم‌يطلبهما، و لا واحداً منهما، فلايكونان مكانين طبيعيين له و التقديرُ أنّهما طبيعيان؛

و إن طلبهما معاً فهو محال؛ لأنّ توجُّهَه إلى أحدهما ينافي توجُّهَه إلى ذلك الآخر بالضرورة؛

و إن طلب أحدهما دون الآخر فيكون المتوجه إليه هو المكان الطبيعي دون الذي لايُتوجه إليه؛

فيكون المكان الطبيعي هو أحدهما فقط و المقدَّر خلافه.

هذا حكم الجسم البسيط.

و أمّا المركب: فإن غلب عليه أحد البسائط الأربعة، فيكون مكانه مكان ذلك البسيط الغالب، كالمعادن و النبات و الحيوان؛ و إن تساوت مقادير القُوى في ذلك المركب يسمى معتدلاً.

فإن مال بعد ذلك إلى أمكنة بعض البسائط المركب منها، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال؛ و إن لم‌يمل إلى أحد الأمكنة، فيكون مكانه هو المكان الذي اتفق تركيبه فيه.

و قد زعم قوم أنّه لا مركّب؛ لأنّه لو كان موجوداً فلايخلو: إمّا أن لايكون له ميل أصلاً أو يكون له ذلك؛

---

١. ن: ـ أنّه. ٢. نسخه ها: ممكن.

فإن لم‌يكن له ميل فهو محال، لِما سيأتي أنّ كل جسم له ميل؛

و إن كان له ميل فلايخلو إمّا أن يكون إلى مكان بعض بسائطه، و هو ترجيح من غير مرجح، أو إلى مكان آخر و هو محال؛ لأنّ هذا المركب لمّا تساوت فيه مقادير القُوى البسيطة، وجب أن يكون المكان الذي يميل إليه متساوي النسبة إلى جميع أمكنة كل بسيط من بسائطه، و لابدّ و أن يكون ذلك المكان حداً مشتركاً بين جميع بسائطه و ليس لها حد مشترك يميل إليه.

و لمّا ثبت أنّ كل جسم يميل إلى مكانه الطبيعي، وجب أن نتكلم في الميل الطبيعي و القسري، فنقول:

[في الميل و أقسامه][1]

ماهية «الميل» و حقيقته هي الممانعة التي يحسها الإنسان من الزِقّ المسكَّن تحت الماء أو في الحجر الهابط. و لمّا كانت هذه الممانعة محسوسة فوجوده معلوم بالحس. و ليس هذا الميل المحسوس نفس الحركة؛ لوجوده حال ما تكون الحركة مفقودة، كالزق المنفوخ المسكن، فهو غير الحركة.

و «الميل» ينقسم إلى ثلاثة أقسام: لأنّه إمّا أن يكون من ذات الجسم أو من غيره:

فإن كان من ذاته، فإن كان المُحدِث له هو الطبيعة، كميل الحجر عند هبوطه، فيسمى بـ«الميل الطبيعي»؛ و إن كان المُحدِث له هو النفس، فإن لم‌يكن لها شعور، فهو «الميل النفساني»؛ و إن كان لها شعور، فهو «الميل الإرادي»، كميل الحيوانات[2] إلى الحركات الاختيارية، و يسمى بـ«الميل الإرادي».

و إن كان الميل لا من ذات الجسم بل من غيره، كميل السهم عند انفصاله عن القوس، و الحجر عند صعوده إلى فوق، فيسمى بـ«الميل القسري» و هو عند

---

١. اين مبحث برگرفته است از ابن كمونه، صص ٣٥٦ ـ ٣٦١.
٢. ن: الحويانات.

حدوثه[1] مُبطِل للميل الطبيعي و الإرادي؛ فإنّا إذا حرّكنا حجراً إلى فوق، أو حيواناً إلى خلاف جهة إرادته، كجهة فوق مثلاً، فالممانعة القسرية محسوسة مع انتفاء الميلين الآخرين.

و الميل القسري إذا بطل بعد وجوده، فلابد لذلك البطلان من علة، فتلك العلة لايجوز أن تكون نفس الميل القسري و إلّا لزم أن يكون الممكن علة لعدم نفسه فلم يوجد أبداً فكان يكون ممتنعا لا ممكنا و ذلك محال.

و إن كان المبطِل له غيره؛ و ذلك الغير: إمّا أن يكون المتحرِّكَ نفسَه، أو المتحرَّكَ فيه و هي المسافة، أو نفسَ الحركة، أو أمراً آخر مغايراً لهما:

لايجوز أن يكون هو المتحرك، أو الحركة، و إلّا لَما[2] استمرّ وجوده في جميع زمان الحركة؛

و لايجوز أن تكون العلة المبطلة أمراً مغايراً لهما، لأنّ ذلك الأمر إن كان من الصفات الثابتة للمتحرك وجب أن لايستمر وجود الميل معه؛ و إن كان نفس الحركة فالحركة إنّما هي من مقتضيات الميل؛ فكيف تكون[3] مبطلة له؟ فبقي أن يكون المبطل هو القسم الثاني و هو المتحرك فيه من المسافة المخروقة على سبيل المعاونة للمقسور؛ لأنّ الميل الطبيعي و إن لم‌يكن موجوداً في المقسور فمبدأه يكون موجوداً فيه؛ فذلك المبدأ للميل الطبيعي يقتضي ضَعْف الميل القسري.

و الذي يدل على وجود ذلك المبدأ و تأثيره أنّا إذا حرّكنا حجرين صغيراً و كبيراً بقوة واحدة قسرية، فإنّ حركة الحجر الصغير تكون أقوى من حركة الحجر الكبير من جهة أنّ مبدأ الميل الطبيعي في الحجر الكبير يكون أقوى و أمنع للمقسور، عن قوة الحركة بالميل القسري من الحجر الصغير؛ فمبدأ الميل

---

۱. از عبارت: «مبطل للميل الطبيعي و الإرادي» تا عبارت: «كما ظنّ بعضهم ـ و يجوز اجتماع المبدأين أيضاً» در صفحه بعد از نسخه «ب» افتاده است.

۲. م: ـ لما.

۳. م: الميل فيكون.

الطبيعي قد اجتمع مع الميل القسري و قاوَمَه و مانَعَه و أضعفَه؛ لا أنّ[1] الميلين اجتمعا ـ كما ظنّ بعضهم ـ و يجوز اجتماع المبدأين أيضاً[2].

و الذي يدل على أنّ أجزاء المسافة المخروقة من العلل المعاونة للمقسور في توهين الميل القسري و إبطاله، أنّه يختلف توهين أجزاء المسافة المخروقة للميل القسري بالشدة و الضعف بحسب اختلافها في رقّة القوام و غلظها، كالهواء و الماء مثلاً؛ فلايزال أجزاء ما[3] يتحرك فيه المقسور يعاون المقسور بإضعاف الميل القسري المنقطع مدده و توهينه قليلاً حتى يفنى بالكلية؛ فيعود الميل الطبيعي عقيبه دفعة؛ و هكذا حكم جميع المقسورات.

و الميل الطبيعي كلّما كان أقوى، كان ذلك أمنع لجسمه عن قبول الميل القسري؛ فتكون الحركة بالميل القسري أبطأ و أضعف ممّا إذا كان الميل الطبيعي أضعف.

[في الفرق بين الميل والطبيعة]

و ليس الميل نفس الطبيعة لبقائها عند السكون الطبيعي و عدم الميل عنده؛ و نظم القياس هكذا: الطبيعة باقية عند السكون و لا شيء من الميل بباقٍ عند السكون، فينتج من الشكل الثاني: لا شيء من الطبيعة بميل؛ و نعكسه إلى: لا شيء من الميل بطبيعة.

و عرّفوا الطبيعة بأنّها مبدأ أول لحركةِ ما يكون فيه و سكونه، بالذات، لا بالعرض؛ فالمبدأ هاهنا يعنون به المبدأ الفاعلي، و بالحركة الأنواعَ الأربعة الأينية و الكمية و الكيفية و الوضعية، و بالسكون ما يقابل ذلك كلّه. و إنّما يكون مبدأً للحركة و السكون معاً بشرطين:

أحدهما مفارقة الحالة الطبيعية الملائمة؛ و الثاني وجود الحالة الملائمة.

---

۱. م: لأنّ.

۲. از عبارت: «مبطل للميل الطبيعي و الإرادي» در صفحه قبل تا اين‌جا از نسخهٔ «ب» افتاده است.

۳. ن: أجراماً.

و قوله: «بما يتحرك و يسكن فيه» يراد به الجسم.

و احترز بقوله: «مبدأ أول لحركة ما هي فيه» عن المبادئ الصناعية و القسرية؛ فإنّها لاتكون مبادئ لحركة ما هي فيه؛ و بـ«الأول» عن النفوس النباتية و الحيوانية؛ فإنّها مبادئ لحركات ما هي فيه من النموّ و التغذية و التوليد بواسطة استخدام القوى الطبيعية و الكيفيات، لا أنّها مبدأ أول.

و تحريك الطبيعة الجسمَ بتوسط الميل لايمنع أن يكون مبدأ أوّلاً؛ لأنّ الميل يكون عندها بمنزلة آلة.

و قوله: «بالذات» يراد به أحد وجهين:

أحدهما بالنسبة إلى المحرِّك و هو تحريكها بذاتها لا بتسخير قاسر، بشرط[١] أن لايكون مانع.

و الثاني بالنسبة إلى المتحرِّك و هو تحريكها المتحركَ بذاتها لا بأمر خارج.

و قوله: «لا بالعرض» يراد به أحد وجهين:

الأول بالنسبة إلى المحرك و هو تحريكها بذاتها لا بالعرض، كحركة راكب السفينة.

و الثاني بالنسبة إلى المتحرك و هو تحريكها الجسم الذي لايتحرك بالعرض، كالصنم؛ فإنّه يتحرك بالذات من حيث هو جسم و يتحرك بالعرض من حيث هو صنم.

[لايمكن أن يكون جسم عديم الميل]

إذا عرفتَ «الطبيعة» و أنّها مغايرة للميل، فاعلم أنّه لايمكن أن يكون جسم عديمَ الميل ممّا عندنا.

و برهانه أنّه لو أمكن وجود[٢] جسم عديم الميل لامتنعتْ عليه الحركةُ،

---

١. ن: بشرطان.

٢. ب: ـ فالمبدأ هاهنا يعنون به المبدأ الفاعلي، و بالحركة الأنواعَ الأربعة ... و برهانه أنّه لو أمكن وجود جسم عديم الميل لامتنعتْ عليه الحركةُ لكنّها ما امتنعتْ، فما أمكن وجود.

لكنّها ما امتنعتْ، فما أمكن وجود جسم عديم الميل.

أمّا بيان بطلان التالي فظاهر؛ و أمّا بيان الشرطية فلأنّه لو أمكن وجود عديم الميل و تحرَّكَ فحركتُه إمّا أن تكون طبيعية أو قسرية أو إرادية؛ و الأقسام الثلاثة للتالي باطل فالمقدم مثله:

أمّا أنّه لايجوز أن تكون حركةُ عديم الميل طبيعية فلأنّ الحركة الطبيعية يجب أن تكون عن الميل.

و أمّا أنّه لايجوز أن تكون حركته قسرية فلأنّه لو تحرك فلاتخلو حركته إمّا أن تكون في زمان أو لا في زمان؛ و التالي بقسميه باطل فكذا المقدم؛ أمّا بطلان كون الحركة لا في زمان فهو بيّنُ البطلان لأنّه لا حركة دفعية بل هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل قليلاً قليلاً؛ و الآن الدفعي أيضاً غير موجود؛ فتعيّن أن لاتكون الحركة واقعة إلّا في زمان؛ و أمّا بطلان وقوعها في الزمان، فلأنّا نفرض ج ليس فيه ميل طبيعي و ب و د فيهما ميل، إلّا أنّ ب ميله ضِعف ميل د، فإذا حرّكنا ج مسافة مّا في زمان مّا بقوة قسرية، ثم حرّكنا ب إلى خلاف جهة ميلِه الطبيعي بقوةٍ مساوية للقوة التي حرّكنا بها ج فحركة ب تكون أبطأ؛ لحصول العائق الطبيعي فيه؛ فلايخلو إمّا أن يتساويا في المسافة أو في الزمان؛ فإن تساويا في المسافة فيجب أن يتفاوتا في الزمان و إلّا لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لا مع العائق و ذلك محال؛ فتكون حركة ب في زمان أطول من زمان حركة ج.

فلنفرض أنّ حركة ج في ساعة و ب في ساعتين، ثم نطلب جسماً آخر ينقص ميله عن ميل ب على نسبة نقصان زمان ج عن ب و ليكن د؛ فإذا حرّكنا د بقوة مساوية للقوة الأولى قسراً في تلك المسافة، فيقطعها في نصف ساعة؛ لأنّ ميله لمّا كان نصف ميل ب و نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة الميل إلى الميل فإنّ الحركة المعيّنة لابد و أن تستدعي زماناً معيّناً، و الحركة المطلقة تستدعي الزمان المطلق و لاتتعين و لاتتخصّص[1] إلّا بمخصِّص و المخصِّص للحركة هو

---

١. ن: و تتخصص.

المخصِّص للزمان بعينه؛ و لمّا فرضنا التساوي فيما عدا الميل فلم‌يبق مخصِّص للزمان سواه.

و بهذا يجاب عن الشك المذكور أنّ الحركة من حيث هي تستدعي قدراً معيّناً من الزمان، و من جهة الميل تستدعي قدراً معيناً آخر[1]؛ و حينئذ لايلزم أن يكون نسبة الزمان إلى الزمان كنسبة الميل إلى الميل؛ و إنّما يلزم ذلك لو لم‌تستدع الحركة المطلقة[2] قدراً آخر منه؛ و قد علمت أنّ الحركة المطلقة لاتستدعي إلّا الزمان المطلق و هو غير موجود في الأعيان؛ و لاتستدعي الزمان المعين إلّا بمخصِّص و هو الميل؛ فعلم أنّ حركة[3] د الذي كان ميله نصف[4] ميل ب يكون في ساعة، و كذلك حركة ج العديم الميل تكون في ساعة أيضاً، فتساوى حركتا ذي ممانع و لا ممانع و هو محال.

و إذا فرضنا تساوي ج و ب في الزمان، فيجب تفاوتهما في المسافة؛ و إلّا لزم استواء الممانع مع غيره؛ فإذا فرضنا أنّ ج حرّك مقدار ميل، و ب حرّك مقدار نصف ميل[5]، فإذا حرّكنا د بمثل تلك القوة في مسافة ب و لا شك أنّ بقدر نقصان ميل د عن ب ينقص زمان حركة د عن زمان حركة ب؛ فيكون نقصان زمان د عن زمان ج على نسبة نقصان[6] مسافة د عن مسافة ج، فيلزم أن يتحرك في ذلك الزمان بقدر مسافة ج و هو ميل، فيستوى حركة الجسم الذي فيه المعاوقة مع الجسم الذي لا معاوقة فيه و هو محال.

و أمّا بطلان الحركة الإرادية، فتعرفه ممّا ذكرناه في إبطال الحركة القسرية.

---

١. م: ـ و من جهة الميل تستدعي قدراً معينا آخر.
٢. م: ـ المطلقة.
٣. م: + في.
۴. ب: ـ و هو غير موجود في الأعيان؛ و لاتستدعي ... فعلم أنّ حركة د الذي كان ميله نصف.
۵. م: ـ ميل.
۶. ب: ـ ميل د عن ب ينقص زمان حركة د ... نقصان زمان د عن زمان ج على نسبة نقصان.

[الاعتراض على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل]

و اعترضوا على برهان امتناع الحركة القسرية على عديم الميل من عدة وجوه[١]:

منها: إنّا لانسلّم وجود ميلين مختلفين بالشدة و الضعف على ما ذكرتم من النسبة؛ فإنّه يجوز أن يتناهى الميل في جانب النقصان إلى حدٍّ لايتجاوزه؛ هكذا ذكره ابن سهلان.

و أجاب الشيخ الإلهي أنّ الجسم كلّما كان أكبر كان ميله أشدّ، و كلّما كان أصغر كان ميله أضعف. و لمّا كانت القسمة لاتنتهي إلى ما لايقبله و لاتنتهي في الزيادة إلى ما لايحتمل الزيادة ـ اللّهم إلّا لمانع خارج عن الطبيعة الجسمية ـ فهكذا يكون حكم الميل في تنقّصه و ازدياده إلى غير النهاية إلّا لمانع.

و منها: إنّ هذا البرهانَ المذكورَ إنّما دلّ على وجود مانع و عائق عن الحركة الطبيعية؛ و لكن لِمَ قلتم: إنّ ذلك المانع و العائق إنّما هو الميل؟ لأنّ العائق لمّا كان أعمّ من الميل فلايلزم من وجود العام وجود الخاص.

و أجيب بأنّ المفروض إنّما هو التساوي فيما عدا الميل، فتعيّن أن يكون التفاوت الواقع في الزمان ليس إلّا بسبب الميل لا غير.

و منها: إنّا لانسلّم أنّ المحال المذكور لزم من وجود عديم الميل؛ بل إنّما لزم من وجود مجموع الأمور المفروضة.

و أجيب بأنّه لمّا كان كل واحد من تلك الأمور المفروضة واقعاً في الأعيان فلايكون لزوم المحال المذكور إلّا من فرض عديم الميل فقط، و سيأتي تحقيقه[٢].

---

١. اعتراضات برگرفته است از ابن كمونه، ص ٣٦١: «و قد شكّك على هذه الحجة من وجوه ستة ...».

٢. م: + إن شاء الله.

[إشارة إلى بعض أحكام المحدِّد للجهات]

و ممّا يتفرع[۱] على هذا، إثبات الميل المستدير لمحدِّد الجهات: إذا كان الجسم على حالة غير واجبة له من ذاته فلُحوقُها به لِعلّة خارجة عن ذاته؛ فإذا جرّدنا النظرَ إلى ذات ذلك الجسم مع قطع[۲] النظر عن غيره، كان تبدّلُ تلك الحالة عليه ممكناً إلّا لمانع.

و إذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع أو الموضع، فتكون النقلة عليه ممكناً[۳]؛ و كل ما أمكن عليه النقلة و الحركة فإثبات الميل له واجب.

و قيل عليه[۴]: إنّ[۵] الشيء و إن كان ممكناً في نفسه إلّا أنّه يجوز أن يصير ممتنعاً بغيره؛ فكثير من الممكنات هذا حكمها؛ ألاترى[۶] أنّ المادة يمكن عليها كل صورة؛ و مع هذا إذا اشتغلت بواحدة امتنع عليها حلول الصور البواقي؟ و حينئذ لايكون الحكم بوجوب الميل لإمكان الحركة، بأولى من الحكم بامتناع الحركة لعدم[۷] الميل: لأنّ الحركة من شرطها وجوب الميل.

و لمّا كان المحدِّد جسماً واحداً متشابه الأجزاء المفروضة، فليس بعض تلك الأجزاء بما هي عليه من الوضع و المحاذاة، أولى من غيره؛ إذ لو كان بعض الأوضاع المخصوصة واجباً لبعض الأجزاء ـ مع أنّه لا أولوية في الجسم البسيط المتشابه ـ لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح، و ذلك محال إلّا لمانع خارج عن طبيعة الجزء المفروض.

و إذا لم‌تكن الأوضاع المخصوصة للأجزاء واجبة لذاتها، فتكون ممكنة الانتقال لذاتها؛ فأيّ وضعٍ فرض أمكن تبدُّلُه بغيره بالنقلة و الحركة؛ و كل ما هو

---

۱. برگرفته از طبیعیات التلویحات سهروردی، شرح ابن کمونه، ص ۲۶۱.
۲. ب: ـ قطع.
۳. م: ـ إلّا لمانع و إذا كانت الحالة الممكنة هي الوضع أو الموضع، فتكون النقلة عليه ممكنا.
۴. اشکال کننده بر سخن سهروردی، ابن کمونه است در شرح التلویحات، ص ۲۶۲: «أقول: قوله ... فيه نظر ...».
۵. ن: بأنّ.
۶. ب: الأدنى.
۷. م: بعدم.

ممكن الحركة واجب الميل؛ فالمحدِّد للجهات واجب له الميل؛ و لايجوز أن يكون مستقيماً و إلّا لكان وراءه جهة و صوب فكان له محدِّد آخر و قد فرضناه محدِّداً؛ فيجب أن يكون ذلك الميل مستديراً؛ فالمحدِّد له ميل مستدير؛ و باقي الأفلاك لايمكن فيها هذا البيان[١].

و المحدِّد للجهات لايتكون و لايفسد لافتقار [كل كائن][٢] و فاسد إلى الحركة المستقيمة.

و بيان ذلك أنّك قد علمت أنّ كل جسمٍ له بحسب كل صورة نوعية حيِّزٌ طبيعي، كالأرض مثلاً؛ فإذا صار شيء منها شيئاً آخر، كالماء الذي صار هواء، فلايخلو إمّا أن يصير هواء في حيّز نفسه و هو الماء فيجب عليه الانتقال إلى المكان المناسب له و هو[٣] الهواء؛ و إن صار هواءً في حيّز الهواء، فيكون قبل أن يلبس صورةَ الهواء زاحم المتمكنَ[٤] فتحرّكَ إليه و حرّكه؛ و إن لبست المادةُ صورةَ الهوائية في حيِّز غريب عن[٥] المختلعة و المستجدّة، كحيّز الأرض مثلاً، فيجب النقلة إلى المكان المناسب؛ فعلى كلّي تقديرٍ تجب الحركة على الاستقامة.

فإن قلت: يجوز أن تلبس المادةُ الصورةَ المستجدّة في مكان المختلعة من غير[٦] أن يكون هناك انتقال بالحركة المستقيمة، بأن يكون الجزء المتكون مجاوراً لذلك النوع الذي لبس صورتَه، كالجزء من الماء المجاور للهواء الملاصق له؛ فإذا صار هواء لايحتاج إلى الحركة لاتحاد مكانَيهما.

و الجواب: إنّ المجاورة لاتكون اتحاداً في المكان؛ فإنّه و إن كان المكانان متجاورَين، فهما متغايران متمايزان؛ فيجب الانتقال إلى المكان المناسب عند لبس الصورة النوعية؛ ثم إنّ المجاورة إنّما هي للأطراف؛ فإذا صار المجاور من

---

١. همان، ص ٣۶٢.
٢. ن، ب: كون متكون ؛ م: ـ متكون ؛ ابن كمونه: كل كائن.
٣. م: + مكان.
۴. ن: الممكن.
۵. م: قريب من ؛ همان (ص ٣۶۵): مغاير.
۶. ب: ـ غير.

نوعِ ما يجاوره[1]، كان ممكناً عليه الانتقال من أحد طرفَي ذلك النوع إلى الطرف الآخر منه؛ لاستواء نسبته إلى جميع الجوانب و الأطراف؛ و ذلك إنّما يكون بالحركة[2] المستقيمة؛ فكل كائن فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة و كل قابل للحركة المستقيمة ففيه ميل مستقيم ينتج من الأول: إنّ كل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم. و المقدمتان قد أثبتناهما. فإذا جعلت هذه النتيجة كبرى و ضممت إليها: لا شيء من المحدِّد للجهات فيه ميل مستقيم و كل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم ينتج من الثاني: لا شيء من المحدِّد للجهات بكائن فاسد؛ أمّا[3] الكبرى فقد ثبتت.

و أمّا الصغرى، فلأنّ المحدِّد بُيِّنَ أنّ فيه ميل مستدير؛ و لا شيء ممّا فيه ميل مستدير فيه ميل مستقيم؛ ينتج من الأول: إنّ المحدِّد ليس فيه ميل مستقيم؛ و الصغرى ثبتت.

و أمّا الكبرى، فلأنّ الطبيعة الواحدة البسيطة لاتقتضي التوجه إلى جهة بالميل المستقيمِ و انصرافاً[4] عنها بالميل المستديرِ؛ و إلّا لزم أن يكون المطلوب بالطبعِ مهروباً عنه و هو محال؛ كما يتحرك الجسم بالحركة المستقيمة إلى مكانه الطبيعي؛ فإذا وصل إليه تحرّكَ عنه بالحركة المستديرة.

فإن قلت: إنّ الطبيعة يجوز أن تقتضي الحركة المستقيمة و المستديرة باعتبارَين: أمّا المستقيمةَ فعند مفارقته الحيّزَ الطبيعي؛ و أمّا المستديرةَ فعند حصوله في الحيّز الطبيعي؛ كالجسم فإنّه يقتضي الحركةَ بشرط مفارقة الحيّز الطبيعي، و السكونَ بشرط حصوله في الحيّز الطبيعي.

و أجابوا عنه: بأنّ الطبيعة الواحدة إنّما اقتضت الحصول في المكان الطبيعي فقط؛ لا أنّها تقتضي الحركةَ و السكونَ لذاتها؛ بل لمّا كان مطلوبها ذلك

---

۱. ب: يجاوزه. ۲. م: الحركة.

۳. ن، ب: و.

۴. م: طرفاً. از اينجا تاعبارت: «و إنّما تكون ميلا لو كانت له حركة عن الحيّز لأنّ الجسم» در ص ۱۲۱، از نسخه ب افتاده است.

الحصولُ فإذا عرض لها المفارقةُ بسبب[١] خارجٍ توصلتْ إلى ذلك الحصول و هو السكون بالحركة؛ فالمطلوب بالحركة و السكون شيء واحد؛ و مسألة الميل بخلاف هذا. فإنّ المطلوب بالحركة المستديرة غير المطلوب بالحركة المستقيمة؛ فليس مطلوبهما شيئاً واحداً؛ فإنّ الحركة المستديرة فيها انصرافٌ عن المطلوب بالحركة المستقيمة[٢]؛ ثم إنّه ليس في المتحركات على الاستدارة[٣] ما يطلب وضعاً طبيعياً؛ و في المتحركات على الاستقامة ما يطلب مكانه الطبيعي؛ و الحركة المستقيمة مستندة إلى الطبيعة؛ و ليس كذلك المستديرة؛ فمبدأ الحركتَين ليس شيئاً واحداً؛ إلّا أنّه قد ينفكّ إحدى الحركتين عن الأُخرى؛ و قد يوجد معها.

ثم إنّ المحدِّد للجهات لو كان مقتضياً للحركة المستديرة في مكان طبيعي ـ لو قدّرنا جواز ذلك ـ و كان[٤] مقصوده بالحركة وضعاً طبيعياً مخصوصاً، فوجب وقوفُه عند حصول ذلك الوضع و هو محال؛ لاستواء جميع الأوضاع بالنسبة إليه؛ فجعلُ بعض الأوضاع طبيعياً له ليس أولى من البعض الآخر.

هذا حكم المحدِّد و كلُّه يبتني على أنّ الحركة المستقيمة ممتنعة عليه.

و لمّا كانت الأفلاك الباقية يمتنع عليها الحركة المستقيمة ـ لأنّ الميل المستدير ثابت لها و كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم ينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس له ميل مستقيم و نضمّ إليها كبرى و هي: لا شيء ممّا ليس له ميل مستقيم بقابل للحركة المستقيمة فينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس بقابل للحركة المستقيمة[٥]؛ فالأفلاك غير قابلة للحركة المستقيمة ـ فلاتتكون و لاتفسد لذلك و لاتنخرق و لاتتمزّق لافتقار ذلك إلى

---

١. ن: لسبب.

٢. م: ـ فإنّ الحركة المستديرة فيها انصرافٌ عن المطلوب بالحركة المستقيمة.

٣. م: ـ الاستدارة.

٤. ن: فكان.

٥. م: ـ فينتج: كل ما ثبت له الميل المستدير فليس بقابل للحركة المستقيمة.

الحركة المستقيمة.

ثمّ لو جاز الخرق على كل الأفلاك، فأجزاء المخروق إن طاوعت لقاسرٍ[١]، ففيها ميل مستقيم إلى تلك الجهة؛ و إن مانعت، ففيها ميل مستقيم إلى خلاف تلك الجهة.

فهذا جملة ما ذكره جماعة المحصّلين من المشائين في إثبات الميل لكل الأجسام و ما يتفرع على ذلك من الأحكام[٢].

[رأي السهروردي في إبطال برهان ثبوت الميل لكل جسم]

و أمّا **الشيخ الإلهي شهاب الملة والدين** ـ قدّس الله نفسه و روّح رمسه ـ فقد ابطل برهان ثبوت الميل لكل جسم بوجهين[٣]:

أحدهما، بإظهار الخلل في بعض المقدمات التي أثبت بها وجود الميل لكل جسم و هي قوله: لايجوز أن يستوي زمان حركة ذي الميل مع عديم الميل و ذلك محال؛ فإنّه مَنَعَ هذه المقدمةَ بأن قال: لايلزم أن يكون تأثير الجزءِ جزءاً من تأثير الكل؛ فإنّ الميل القوي إذا كان مؤثّراً في الممانعة و المدافعة لايلزم أن يكون جزء ذلك الميل يؤثر في المدافعة و الممانعة جزءاً من مدافعة الكل و اقتضاء زمانه[٤]؛ فإنّ عشرة من الرجال إذا رفعوا بالقسر حجراً مقدار عشرة أذرعٍ فلايلزم أن يكون الواحد من أولئك العشرة يقدر على رفعه ذراعاً؛ بل قد لايقدر على تحريكه فضلاً عن رفعه[٥]؛ فإذا لم‌يتمكن عن تحريكه بالكلية بانفراده مع تأثيره عند الانضمام إلى التسعة، فيكون وجود الواحد الذي كان جزءاً للعلة كعدمِه عند الانفراد[٦] و لم‌يلزم من ذلك محال.

---

١. ن: القاسر.

٢. تمام این مطالب بر گرفته است از التلویحات سهروردی و شرح ابن کمونه بر آن، صص ٣۶۴ ـ ٣۶٩ با اختلاف در عبارت و با شرح و تفصیل شهرزوری.

٣. حكمة الإشراق، ص ٩۶؛ شرح حكمة الإشراق، شهرزوری، ص ٢۵۵.

۴. ن: زمانيه.

۵. حكمة الإشراق، ص ٩۵.

۶. ن: الأفراد؛ شرح حكمة الإشراق: الإنفراد.

و علة تأثير الجزء عند الانضمام دون الانفراد أنّ تأثيرها مشروط بانضمام الأجزاء الباقية؛ فعند الانفراد لايكون الشرط موجوداً فلايؤثّر.

و ذكر بعضهم أنّ مثال الحجر و العشرة المحرِّكين له غير مناسب و لا مطابق لمسألة الميل؛ لأنّه لا معنى للميل عندهم إلّا المدافعة و الممانعة؛ فإذا لم‌يوجدا فلا ميل؛ فإنّ الرجل الواحد إذا رام تحريك الحجر و لم‌يقدر لاتكون هذه الممانعة ميلاً؛ و إنّما تكون ميلاً لو كانت له حركة عن الحيّز لأنّ الجسم[١] في حيّزه لا ميل له: أمّا إليه فلأنّه فيه؛ و أمّا عنه فلأنّ الطبيعة الواحدة لاتقتضي حيّزاً و انصرافاً عنه بخلاف مسألة الميل؛ فإنّه موجود في الجسم الثالث المسمى د غير معدوم؛ كما كان في الحجر، إلّا أنّه ضعيف.

و ينبغي أن تعلم أنّ غرض الشيخ[٢] بيان أنّ جزء العلة بانفرادها لايجب أن تكون مؤثرة جزءاً من تأثير الكل؛ فإنّ الميل الضعيف يجوز أن يبلغ إلى حد لايؤثّر في المدافعة و الممانعة جزءاً من تأثير الكل الذي كان جزءاً مؤثّرا عند ضمّه؛ كما ذكر في العشرة المحرِّكين للحجر عند الاجتماع، و عدم قدرة الواحد منهم على التحريك جزءاً من تأثير الكل؛ و عند هذا الاحتمال يكون وجودُ الميل و عدمُه سواء؛ و حينئذ لايلزم أن يكون نقصان زمان حركته عن حركة[٣] ذي الميل على نسبة نقصان زمان حركة ذي الميل القويّ، عن عديم الميل؛ فلايتم البرهان؛ و يحصل غرض الشيخ بذلك.

و قوله: إنّ الميل إنّما كان يصح إجراؤه[٤] مجرى مثال الحجر، لو كانت المدافعة و الممانعة من تأثيرات الميل، لا أنّ[٥] الميل يكون نفس تلك التأثيرات التي هي المدافعة و الممانعة.

---

١. از عبارت: «عنها بالميل المستدير؛ و إلّا لزم أن يكون المطلوب بالطبع مهروباً عنه» در ص ١١٩، تا اينجا از نسخه ب افتاده است.

٢. مقصود، شيخ الهى مذكور است.

٣. ب: ـ حركة.

۴. نسخه بدل ن: أجزاؤه.

۵. م، ب: لأنّ.

و[1] في هذا الكلام نظر؛ فإنّه يفهم منه أنّ المدافعة و الممانعة إذا لم‌تكن نفس الميل بل من تأثيراته، يصحّ إجراء الميل مجرى المثال المذكور، لوجودهما في الموضعين؛ و متى حكم بوجود[2] المدافعة و الممانعة في الحجر و أنّها من تأثيرات الميل و إذا كان الأثر موجوداً كان المؤثر موجوداً لا محالة؛ و يلزم وجود الميل في الحجر الذي لايتحرك عن حيّزه الطبيعي و لم‌يقل به أحد.

و نحن فقد ذكرنا مقصود الشيخ من وجه المناسبة؛ و ليس غرضه أن يكون المثال مطابقاً للممثَّل من جميع الوجوه، ليرد عليه بعض الشكوك.

الوجه الثاني في إبطال برهان الميل من جهة المعارضة؛ و ذلك أنّا نفرض[3] حجرين [متساويَي][4] الميل إلى المركز، فإذا حرّكنا أحدهما بقوة قسرية منضمّةٍ إلى ميله الطبيعي إلى المركز، و تحرّك[5] الحجر الآخر بطبعه ـ دون القوة القسرية ـ فحركة ذي الميلين أسرع؛ ثم نفرض جسمين آخرين لا ميل لهما إلى المركز بل لهما ميل إلى المحيط؛ و أحدهما أكبر من الآخر كالنار و الهواء مثلاً؛ فإذا حرّكناهما إلى المركز بمثل تلك[6] القوة القسرية التي حرّكنا بها الحجر ذي الميلين؛ فحركة النار أبطأ من حركة الهواء.

فإذا طبّقنا برهان الميل على هذا الفرض، ففرضنا الحجر ذاالميلين إلى المركز، الذي لا ميل له إلى المحيط، هو ج في برهان الميل، و النار هو ب، و الهواء هو د، فإذا فرضنا أنّ زمان حركة النار كان في ساعة و زمان حركة الحجر ذي الميلين في نصف ساعة، ثمّ فرضنا أنّ الميل المعاوق[7] في الهواء نصفُ الميل الذي كان معاوقاً في النار، فيلزم أن يكون زمان حركة الهواء نصف زمان حركة النار؛ و قد كان حركة النار في ساعة و الهواء في نصف ساعة و الحجر الذي فيه الميلان[8] في نصف ساعة؛ فيلزم تساوي زمان حركة ما فيه ميل

---

۱. ن: ـ و.
۲. ن، ب: بثبوت.
۳. م: ذلك بالفرض.
۴. نسخه ها: متساوي.
۵. م: فتحرك.
۶. م: تلك.
۷. م: المفارق (در تمام موارد بعدی نیز).
۸. ن: الميلين.

معاوق لزمان ما لا ميل معاوق فيه و هو محال؛ كما كان المحال لازماً هناك بل هاهنا يكون المحال ألزم؛ لأنّ هناك إنّما لزم المحال من مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له فقط؛ و أمّا هاهنا فإنّما لزم المحال من مساواة ما له ميل معاوق لما لا ميل معاوق له؛ و فيه مع ذلك الميل القسري ميلٌ طبيعي موافق، فيكون ألزم في الاستحالة؛ لاشتراكِهما في الميل القسري إلى جهة المركز و امتيازِهما بكون النار لا ميل لها إليه؛ و الحجر له ميل كما كان في مسألة الميل، إلّا أنّ هنا ينضمّ إلى الميل القسري الميلُ الطبيعي؛ فيمتنع تساوي زمانَي الحركتين لذلك؛ لكن قد تساويا هذا خلف.

فلو لزم وجود الميل المعاوق عن الحركة القسرية في كل جسم بما ذكرتم من البرهان، فليلزمْ مثل ذلك بعينه في هذه المسألة من غير تفاوت؛ و كان يلزم من ذلك أن يكون للحجر ذي الميلين الطبيعي إلى المركز و القسري الموافق له، أن يكون له ميل آخر إلى المحيطِ مخالفٌ و ذلك بيِّنُ الاستحالة لامتناع اجتماع الميلين المختلفين في جسم واحد.

و إذا بطل[1] برهان الميل بطل قولُهم: إنّ كل جسم فلابد له من ميل؛ و بطلت الأحكام المبنيّة عليه.

و للشيخ ـ رضي الله عنه ـ في إبطال قاعدة الميل سرّ عظيم سنرمز إليه فيما بعد.

و الحق أنّ المحدِّد للجهات لا ميل له يخالف[2] الميل الذي له من نفسه المحرِّكة له بالإرادة:

و برهانه أنّ المحدِّد مستدير الشكل فلايكون بعض الأوضاع أولى به من الآخر، و كل جرم كانت أوضاعه على هذه الصفة فلا ميل له، فالمحدِّد لا ميل له.

ثم كل وضع يفرض للمحدِّد لايكون أولى به من الآخر[3]؛ و إذا لم‌يكن أولى فيمكن تبدّلُه بالحركة؛ فإن لم‌يكن له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فذلك

---

١. ب: ـ بطل.
٢. م: بخلاف.
٣. ب: ـ و كل جرم كانت أوضاعه على هذه الصفة ... للمحدِّد لايكون أولى به من الآخر.

مطلوبنا؛ و إن كان له ميل مخالف لجهة ميل الحركة فيكون فيه ميول مختلفة بحسب اختلاف الحركات التي يقبلها بحسب الأوضاع المتساوية بالنسبة إليه؛ و إذا تساوت الأوضاع تساوت الميول أيضاً بالنسبة إليه؛ و عند تساوي الميول لايبقى ممانعة و لا مدافعة إلى جهة فلايبقى فيه ميل أصلا؛ إذ حقيقة الميلِ الممانعةُ و المدافعة، و حيث لايوجدان فلا ميل.

و هذا يتم في باقي الأفلاك فإنّها مستديرة الشكل؛ فلايكون بعض الأوضاع أولى بها من البعض و يتم البرهان على ما ذكرنا؛ فليس لها ميل زائد على الميل الذي لها من نفسها المحرِّكة بالإرادة.

و يتفرع على هذا الأصل أنّ المحدِّد للجهات لايقبل الخرق و الكون و الفساد لِما بيّنا من امتناع الحركة المستقيمة على وجه لايبتني على ثبوت الميل الذي أبطلناه؛ بل لأنّ الحركة إلى غير صوب و جهة الواقعة في العدم المتوجهة إليه محال؛ و إذا امتنعت الحركة المستقيمة عليه، امتنعت عليه تلك الأحكامُ لِما عرفت أنّ كل منخرق و متكوّن و فاسد فهو قابل للحركة المستقيمة. و لايتم هذا في باقي الأفلاك على هذا الوجه؛ و يتم على الوجه الأول المبني على الميل الذي أبطلناه.

و يجب أن تعلم أنّ الشيخ ما أبطل الميل بالكلية؛ كيف و ميل الأجسام العنصرية إلى أمكنتها الطبيعية عند الخروج عنها محسوسٌ لايحتاج إلى إثباته بالبرهان؛ لكن أبطل تعميم الميل لجميع الأجسام بالطريق الذي ذكروه؛ بل نفى أن يكون في الأجسام الفلكية العلوية ميلٌ يخالف الميلَ الذي لها من نفسها المحرِّكة بالإرادة و هو الميل النفساني، و سيأتي الكلام فيه.

* * *

الفصل الثامن

في المكان و ما قاله الناس فيه[1]

تنازعَ الناسُ في حقيقة المكان؛ فكل واحد منهم مال إلى شيء؛ و الخلاف إنّما يكون حقيقياً عند تسليم لازم من لوازمه أو خاصّة[2] أو أمر ذاتي؛ و إلّا فلايصح النزاع فيه؛ و إن وقع فيه الاختلاف فيكون لفظياً؛ فإنّه لا مانع عن الاصطلاح و أن يسمّى ما يستقر عليه الجسم «مكاناً»؛ و الأمارات ـ التي إذا سُلِّمتْ ثم تُنوزِع فيه بعد ذلك يصير الخلاف حقيقيا ـ أربعة باتفاق الجمهور[3]:

الأمارة الأولى، جواز حركة الجسم عنه إلى غيره؛ و المعترف بهذا اللازم للمكان ليس له أن يقول: إنّ المكان هو الهيولى أو الصورة؛ فإنّه سلّم أنّ المكان هو ما يجوز أن ينتقل عنه؛ و لا شيء من الهيولى و الصورة يجوز الانتقال عنهما؛ ينتج من الثاني: فلا شيء من المكان بهيولى[4] و لا صورة.

فإن قلت: ذكرتَ جواز الانتقال عن المكان؛ و من الأجسام ما لايجوز عليها الانتقال عن أمكنتها[5]، كالفلكيات[6].

---

۱. برگرفته از: المشارع، همان، فصل ۲، ص ۴۳؛ ابن كمونه، ص ۲۷۵.

۲. ن، ب: خاصية.

۳. سهروردی: مجموعهٔ مصنفات، ج ۴، الألواح العمادية، ص ۴۱؛ همان، اللمحات، ص ۱۹۲.

۴. م: هيولى. ۵. م: أماكنها.

۶. م: ـ كالفلكيات.

قلت: لانعني بالانتقالِ الانتقالَ بالفعل بل نعني به جوازَ الانتقال من حيث التمكن و الجسمية؛ و بهذا المعنى يجوز الانتقال عليها و لاينافي ذلك امتناع الانتقال بسبب آخر، كصورة نوعية أو أمر آخر؛ فإذا لم‌يمنع نفس المتمكن من الانتقال، و الهيولى و الصورة يمنعان عن الانتقال، فليست الهيولى و الصورة مكاناً؛ و كذلك[1] يلزم المعترف بهذا اللازم أن يفرِّق بين «المحل» و «المكان»؛ فإنّ ذا المكان يصحّ عليه الانتقالُ باعتبار مّا؛ و كل ما هو ذو محل لايمكن عليه الانتقالُ باعتبار مّا؛ فلا شيء من المكان بمحل.

و أيضاً، فإنّ ذا المحل[2] شائع في محله بالكلية مُجامعاً له و ذا المكان ليس كذلك.

الأمارة الثانية من لوازم المكان المسلّمةِ[3] امتناعُ حصول[4] جسمين فيه؛ و المعترف بهذا اللازم يجب عليه أن يفرِّق بين المكان و المحل؛ فإنّ ذا المكان يمتنع حصول متمكنين فيه؛ و ذا المحل يجوز حصول حالّين فيه، كالحلاوة و البياض في السكر.

الأمارة الثالثة من اللوازم المسلّمةِ أنّه ينسب إليه الجسم بلفظة «في» و ما هو في معناها؛ و المعترف بهذا ليس له أن يقول: المكان ما يستقرّ عليه الجسمُ؛ و لا أنّه هيولى أو صورة؛ لأنّ المكان ينسب إليه الجسم بـ«في» و لا شيء ممّا يستقرّ عليه الجسم ينسب إليه الجسم بـ«في»؛ ينتج من الشكل الثاني: لا شيء من المكان ممّا يستقرّ عليه الجسم؛ كذلك[5] الحكم في الهيولى و الصورة لامتناع أن يكون الكل في كل واحد من أجزائه ليصح أن ينسب إليه بلفظة «في»[6].

الأمارة الرابعة من اللوازم المسلّمةِ اختلافُ المكان بالجهات، كفوق و سفل[7]؛ و المعترف بهذا اللازم ليس له أن يقول: إنّ النفس مكان للجسم؛ فإنّ

---

١. م: لذلك. ٢. ن: للحل.
٣. م: مسألة. ۴. اللمحات: اجتماع.
۵. ن: و كذلك. ۶. م: إليه بفي.
٧. ن، ابن كمونه: أسفل.

النفس لا جهة لها و لا مكان؛ و لايصح نسبة الجسم إليها بـ«في».

فبعد تسليم هذه الأمارات الأربعة ـ كما هو عند الجمهور ـ لا معنى لِقول مَن يقول: إنّ المكان هو الهيولى أو الصورة أو ما يستقر عليه الجسم؛ لأنّ هذه الأمارات الأربعة لمّا كانت مسلّمةً بالاتفاق، فيجب أن يوجد جميعها فيما يسمّى «مكاناً»؛ و لايصح اجتماعها في واحد من هذه الثلاثة المسماة كل واحد منها عند طائفة «مكاناً».

فإن قلت[1]: إنّ الأمارة الأولى تكفي في منع جواز كون المكان هيولى أو صورة؛ و الثالثة تكفي في منع كون المكان ما يستقر عليه الجسم؛ فالأمارة الثانية و الرابعة مستدركة لايفتقر إليهما.

قلت: أمّا الأمارة الثانية، فيفتقر إليها ليُفرَّق بها بين المكان و المحل؛ فإنّ الجسمين يمتنع اجتماعهما في مكان واحد؛ و أمّا الحالّان فإنّه يجوز حلولهما في محل واحد؛ و جواز الانتقال و إن كان يكفي فرقاً بين المكان و الهيولى و الصورة إلّا أنّه يفتقر في عدم جواز انتقال الصور[2] و الأعراض من محل إلى محل ـ و إن عدم جواز ذلك الانتقال لذاتها أو لنفس حلولها في تلك المحال ـ إلى برهان؛ بخلاف عدم جواز اجتماع الجسمين في مكان واحد؛ فإنّه بيّنٌ بذاته لايحتاج إلى برهان.

و أمّا الأمارة الرابعة، فإنّ بعض الأوائل لمّا زعم أنّ النفس مكان للبدن و كان المسلَّم من الأمارة الرابعة في المكان اختلافه بالجهات، و لا جهة و لا مكان للنفس افتقر إلى ذكرها.

[مذاهب القائلين بأنّ المكان هو الخلأ]

و ذهب بعض الأوائل[3] إلى أنّ المكان هو «الخلأ» لتوهّمه أنّ الأمارات الأربعة موجودة فيه؛ ثم عرّفه بأنّه امتداد يمكن أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة

---

١. همان، صص ٣٧٦ ـ ٣٧٧. ٢. ب: الصورة.

٣. المشارع، مشرع ٢، فصل ٢، ص ٤٣؛ ابن كمونه، ص ٣٧٨؛ المعتبر، ص ٣٨ به بعد.

متقاطعة على زوايا قائمة، قائمة[١] لا في مادة من شأنها أن يملأها الجسم.

فـ«الامتداد» كالجنس لشموله الخط و السطح و الجسم.

و قوله: «يمكن فرض الأبعاد الثلاثة» فصلٌ يخرج الخط.

و قوله: «قائمة» يخرج به السطح.

و قوله: «قائمة لا في مادة» يخرج به الجسم التعليمي الذي يحتاج إلى الحلول في المادة.

و «من شأنه[٢] أن يملأه الجسم» يخرج به الجسم الطبيعي لامتناع أن يملأه جسم آخر لكونه ملأ في نفسه.

فهذا الخلأ المعرَّف بهذا الرسم فيه مذهبان[٣]:

المذهب الأول: إنّ هذا الامتداد يجوز أن يخلو عن امتداد طبيعي آخر يجامعه و يبقى فارغاً؛ و قد مال المتكلمون إلى هذا الرأي.

و المذهب الثاني: إنّ هذا الامتداد موجود و لايجوز أن يخلو عن الجسم و يلزم من هذا أن يكون البُعد تداخل بُعداً آخر.

ثمّ إنّ أصحاب هذين الرأيين اختلفوا بعد ذلك؛ فالذين قالوا بجواز خلوّ الخلأ عن البُعد، اختلفوا:

فمنهم مَن زعم أنّ وراء العالَم خلأ لايتناهى.

و منهم مَن زعم أن لا خلأ إلّا القدر الذي فيه العالَم فقط؛ و ليس وراءه خلأ و لا ملأ؛ و أنّ الأجسام الموجودة في هذا العالَم قد يوجد[۴] بينها ما يكون غير متماسّة فيكون خلأ.

و بعض القائلين بالخلأ يقول بأنّه ليس في العالَم جسمان متماسّان[٥] لايوجد بينهما ما يماسّهما.

و مَن قال من القدماء بالخلأ اختلفوا[۶]:

---

١. م: ـ قائمة.
٢. ب: بنيانه.
٣. ابن كمونه، ص ٢٧٨.
۴. ن: يكون.
٥. ن: يتماسّان.
۶. همان، ص ٢٧٩.

فمنهم من زعم أنّه مقدار و شيء.

و منهم من زعم أنّه ليس مقدار و لا شيء.

و إذا بطل[١] أصلُ الخلأ بطلت الآراء المتفرّعة عليه.

[براهين على إبطال الخلأ]

أمّا القائلون بأنّ وراء العالَم خلأً لا نهاية له، فالذي يُبطِل مذهبهم أنّهم إمّا أن يقولوا بأنّه عدم صرف أو أنّه[٢] موجود؛ فإن قال بكونه[٣] عدماً صرفاً فلايبقى بينه و بين الحكماء النفاة له، منازعةٌ؛ فيصير معنى كلامه أنّه ليس وراء العالَم شيء؛ و ذلك بعينه مذهب الحكماء النفاة للخلأ؛ و يكون قد ناقض ما عرّف به الخلأ من كونه بُعداً يمكن فيه فرض أبعاد ثلاثة و العدم المحض لايمكن فيه ذلك.

و أمّا القائلون بأنّ الخلأ موجود، فالذي يُبطل مذهبهم أنّ الخلأ امتداد موجود و كل امتداد موجود يجب فيه النهاية؛ ينتج من الأول: إنّ الخلأ الذي وراء العالَم يجب فيه النهاية؛ و قد كان فرض غير متناه؛ هذا خُلف.

و أيضاً، لو كان موجوداً فالجسم الشاغل له إذا زال عنه و حصل فيه أصغر منه ذاهباً في الأقطار الثلاثة، فإنّه يزداد عليه الخلأ المساوي لأكبر منه.

ثمّ إنّ الأجسام المتباعدة يكون الخلأ بينها أكثر من المتقاربة؛ و ما قَبِلَ الزيادةَ و النقصان و المساواة فهو مقدار كمّي؛ فلايكون لا شيء.

ثم إذا كان طول و عرض و عمق و هو قائم بنفسه فيكون جسماً لا خلأً.

فكل من زعم من أصحاب الخلأ[٤] بأنّه مقدار قائم بنفسه، فقد اعترف بجوهريته؛ لأنّه يمكن فيه فرضُ الأبعاد الثلاثة و هو مقصود بالإشارة الحسية و لا معنى للجسم إلّا ذلك و لايعرَّف بغيره؛ فالذي نفهمه من الجسم هو[٥] ما

---

١. ن، ب: أبطل.

٢. ن: ـ أنّه.

٣. ن: بكون.

٤. المشارع، همان، ص ٤٤.

٥. نسخه بدل ن: و هو.

سلموه من الخلأ؛ فالحق أن لا نزاع مع الذين قالوا إنّ الخلأ ليس بشيء، ثم قالوا وراء العالَم خلأ متناه أو غير متناه؛ يخلو عنه الجسم أو لم‌يخل.

فإن كان هناك نزاع، فإنّما يكون مع الذين يزعمون أنّ بين الأجسام خلأ ليس فيه شيء و يسمى «بُعداً مفطوراً»؛ فالذي يدل على إبطاله أنّ الخلأ الذي بين الجسمين المتباعدين أكثر ممّا بين الجسمين المتقاربين؛ و كل ما كان كذلك فهو مقدار فالخلأ مقدار؛ و لايكون هذا المقدار مقدارَ ما هو بينه من تلك الأجسام، فإنّ له أقطاراً ثلاثة و مقداراً يزيد المجموع على الأجسام المفروضة بينها.

ثم الخلأ كمّ يطابق المقادير المتصلة؛ و لا شيء من الكم المطابق للمقادير[1] المتصلة بكمٍّ منفصل؛ فلا شيء من الخلأ بكم منفصل؛ و إذا لم‌يكن منفصلاً فيكون متصلاً؛ فهذا المتصل لو كانت طبيعته مقتضية للاستغناء عن المحل لَما تُصوِّر وجودُ مقدار في مادة و قد وجد؛ فلايستغني عنه مقدار و كل ما هو مقدار قائم بنفسه قابل للأبعاد مقصود بالإشارة فهو جسم فالخلأ جسم؛ و لايحتاج إلى الطريق الذي يثبت به جسمية الخلأ و هو أنّ الخلأ امتداد يجب فيه النهاية؛ و كلّ ما وجب فيه النهاية فله مقطع؛ فالخلأ له مقطع؛ و كلّ ما له مقطع فهو يقبل الانفصال من حيث الطبيعة البُعدية لتشابُهها؛ و كلّ ما كان كذا فله مادة قابلة لتلك الأبعاد؛ و كلّ ما كان كذلك كان جسماً.

برهان آخر على نفي الخلأ[2]: و هو أنّ الخلأ لو كان موجوداً لزم أن يقبل الانفصال الوهمي لأنّه امتداد، و كل ما قَبِلَ الانفصالَ الوهمي[3] قَبِلَ الانفصالَ الانفكاكي؛ لِما ذكرنا أنّه إذا أمكنت القسمة على نوعٍ كالماء، أمكنت القسمة الانفكاكية[4] على جنسه؛ كالجسمية من حيث هي جسمية إلّا لِمانع خارج عن الطبيعة الجسمية كالصور النوعية للأفلاك، و كل ما قبل الانفصال الانفكاكي

---

١. م: المقادير.

٢. ابن كمونه، صص ٣٨٢ ـ ٣٨٤.

٣. م: ـ لأنّه امتداد و كل ما قبل الانفصال الوهمي.

٤. م: ـ على نوعٍ كالماء، أمكنت القسمة الانفكاكية.

فهو في مادة، كما بُيِّن في إثبات الهيولى و الصورة؛ و لزم من هذا أنّ الخلأ لو كان موجوداً لكان حلوله في مادة فما كان خلأ.

فإن قلت: المجوِّزون لوجود الخلأ قد يمنعون قبول الخلأ للانفصال و حينئذ لايتم البرهان.

قلت: المجوِّزون لوجود الخلأ كان في تعريفهم له[١] أنّه[٢] من شأنه أن يملأه الجسم فإذا طلب الجسم التمكن فيه، فإن مانَعَه و قاوَمَه ففيه صلابة فهو ملأ و ذلك هو المطلوب؛ و إن عدم الخلأ فله مقدار في مادة فيها قوة وجوده و عدمه فهو جسم يخلع صورةً و يلبس أخرى؛ و إن حصل فيه الجسم فإن هرب الخلأ و انضمّ إلى ما يجانسه فقد صحّ انفصال البُعد الخلائي فيلزم أن يكون له مادة؛ و إن اجتمع معه لزم التداخل و هو محال؛ لأنّ البُعد الخلأي امتداد مقداري و الجسم امتداد مقداري آخر؛ و كما يمتنع في العقل أن تصير الوحدتان كيف [كانتا][٣] وحدةً واحدة، فكذلك يمتنع أن يصير المقداران مقداراً واحداً بلا زيادة.

و أيضاً، فإنّ العقل إنّما حكم بامتناع التداخل لأجل الكمال البُعدي، فإنّ ذا البُعد الواحد كالخط أو البُعدين كالسطح ناقص؛ و الجسم هو الكامل بالأبعاد الثلاثة القائم بنفسه؛ فإذا كان يُمانِعها لذلك الكمال البعدي فهو علة التمانع[٤]؛ و متى وجدت العلة وجد المعلول؛ فامتناع التداخل معلوم بالبديهة[٥].

و لايقال: إنّ التداخل لمّا كان قسماً من الملاقاة المنقسمة إلى قسمين: أحدهما ملاقاة الأسر و هو التداخل؛ الثاني الملاقاة بالسطوح؛ فالمانع من الملاقاة بالأسر إمّا أن يكون الجسم من حيث هو جسم أو أحد جزئَيه؛ و لمّا كانت هذه الثلاثة متساوية في الكل و البعض، فيجب أن تكون كما منعت ملاقاة الكل بالكل، منعت ملاقاة[٦] البعض بالبعض؛ و لم‌تمنع ملاقاة البعض بالبعض[٧]

---

١. م: ـ له.
٢. ب: تعريفهم لذاته.
٣. ن، ب: كان ؛ م: كانت.
٤. ن، ب: الممانع.
٥. ن: بالبديهية.
٦. م: ـ ملاقاة.
٧. م: ـ و لم‌تمنع ملاقاة البعض بالبعض.

لِما شوهد من ملاقاة الأجسام بعضها ببعض؛ فلاتمنع ملاقاة الكل بالكل فيجب أن يكون المانع من الملاقاة بالأسر هو الكمال البُعدي، لا كل واحد من الجسم و جزئيه.

و الرجوع في هذه المسألة إلى دعوى البديهة أولى من هذا؛ و إلّا لقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون التمانع بسبب الصلابة و حينئذ لايتم ما ذكرتم.

و التقاء الأجسام ليس بسطوحها و أعراضها دون ذواتها و إلّا لقامت بنفسها؛ و لزم من ذلك أن تكون النقطة خطاً و الخط سطحاً و السطح جسماً و ذلك محال؛ فبطل التداخل في الملأ و الخلأ.

برهان آخر على إبطال الخلأ الذي يقال: إنّه بُعدٌ[١]: فنقول: لو كان الخلأ بُعداً مع قيام البرهان على تناهي الأبعاد، لكان له شكل؛ فذلك الشكل إمّا أن تقتضيه الطبيعة المقدارية أو هيئة لها؟ فكان يجب أن يكون جميع المقادير على شكل واحد؛ و إن كان حصول ذلك الشكل بسبب خارج، فكان لحوقُه به ممكناً و ما كان ممكنَ اللحوق فتغيُّرُه ممكنٌ فشكله[٢] ممكن التغير بتبدل الأجزاء؛ فيمكن عليه الانفصال و الاتصال فيكون جسماً؛ و فُرِض خلأ، هذا خلف.

وجه آخر في ذلك: الشكل الحاصل للخلأ، لايخلو إمّا أن يكون بسبب ما يحلُّه الخلأ، فيلزم أن يكون مقداراً في حامل و المجموع هو الجسم؛ أو بسببٍ حلّ في الهواء فيكون مادةً صورتُه[٣] المقدار؛ و إن كان بسبب خارج فيمكن تغييره و تبديله فهو قابل للانفصال فيكون جسماً؛ و صورة قياسه هكذا: لو كان الخلأ موجوداً لكان ذا شكل؛ و كل ذي شكل جِسم؛ ينتج: لو كان الخلأ موجوداً لكان جسماً، لكنّه ليس بجسم فليس بموجود.

برهان آخر على إبطال الخلأ[٤] الذي يقال إنّ العالم[٥] [حاصل][٦] في بعضه

١. المشارع، همان، ص ۴۶.
٢. م: فتغيُّرُه بشكله.
٣. م: و صورة.
۴. همان، ص ۴۷؛ ابن كمونه، صص ۳۸۵ ـ ۳۸۶.
۵. ب: ـ لو كان الخلأ موجوداً لكان جسما... برهان آخر على إبطال الخلأ: ... إنّ العالم.
۶. نسخه ها: ـ حاصل ؛ ابن كمونه (ص ۳۸۵): + حاصل.

الذي[١] هو وراء العالم: لو كان هذا الخلأ موجوداً لم‌يخل إمّا أن يكون العالَم الذي فيه متحركاً أو ساكناً؛ و التالي بقسمَيه باطل فالمقدم مثله؛ و اللزوم بيّنٌ[٢].

و أمّا بيان بطلان التالي:

أمّا[٣] بطلان[٤] الحركة، فلأنّه لو تحرك لكانت حركته إمّا طبيعية و هي تكون عن الميل إلى جهة و الخلأ متشابه[٥] الأحوال فلايكون الميل فيه إلى جهة أولى من الميل إلى جهة أخرى؛ أو إرادية و هذه بعينها[٦] حكمها؛ أو قسرية و هي تكون إمّا عن الميل الطبيعي أو الإرادي؛ و إذا لم‌يكن ميل طبيعي و لا إرادي فلا قسر.

و أمّا بطلان السكون، فلأنّه إنّما يكون في حيِّز معين من الخلأ؛ فذلك السكون إمّا أن يكون طبيعياً؛ أو إرادياً؛ أو قسرياً؛ و الأوّلان لا أولوية لسكونه[٧] في بعض الأحياز من البعض الآخر؛ و أمّا القسري فيبتني عليهما؛ فإذا لم‌يكونا لم‌يكن قسرٌ.

طريق آخر: لو كان الخلأ وراء العالَم موجوداً، لم‌يكن حصول الجسم في حيِّزٍ منه و حيِّزٍ[٨] أولى من غيره؛ و الخلأ متشابه و نسبة الفاعل المتساوي النسبة إليه متشابهةٌ[٩]؛ فلايكون لبعض أجزائه أولويةٌ بالتحيّز[١٠] من الجزء الآخر.

ثم لو كان الخلأ موجوداً و أمكن أن يتحرك فيه متحركٌ، لم‌يكن لتلك الحركة انقطاع؛ لأنّ الميل الموجود لايُبطِله إلّا معاوقة ما يتحرك فيه من الأجسام؛ و الخلأ فلا معاوقة فيه أصلاً.

برهان آخر[١١]: مبطلٌ للخلأ سواء كان عدماً محضاً أو بُعداً قائماً بذاته: فنقول:

لو كان الخلأ موجوداً و وقعت فيه حركة لكانت إمّا أن تقع في زمان

---

١. نسخه ها: و الذي.
٢. م: بيّن.
٣. م: فأمّا.
٤. ب: ـ أمّا بطلان.
٥. م: متساوية.
٦. ن، ب: هذا بعينه.
٧. ب: فسكونه.
٨. ن: جزء.
٩. م: متساوية.
١٠. م: بالتأخر.
١١. المشارع، همان، ص ٤٧.

منقسم أو غير منقسم؛ و التالي بقسمَيه باطل فالمقدم مثله:

أمّا اللزومُ فبيّنٌ.

و أمّا بطلان القسم الأول من التالي و هو امتناع حصول الحركة في الزمان المنقسم، فلأنّ الموجب لسرعة الحركة و بطئِها[1] أمران:

الأول: شكل المتحرك، كالمخروط، فإنّ نزوله على رأسه الحادّ أسرع من نزوله على قاعدته؛ لأنّ نزولَه على ذلك الرأس الحادّ يكون أقوى على خرْق الهواء لِضعْف[2] المعاوقة[3]؛ و نزولَه على قاعدته المماسّة لسطح الهواء أبطأ لصعوبة خرْق الهواء، لمعاوقته له عن[4] النزول.

الأمر الثاني الموجبُ لسرعة الحركة و بطئِها معاوقةُ ما يتحرك فيه، كرقّةِ المسافة و غلظِها؛ فإنّ خرْقَ الملأ الغليظ أضعف من خرق الرقيق لمعاوقته؛ فتكون الحركة فيه أبطأ؛ فإذا فرضنا مقدار عشرة أذرع مملوءة ماءً، قطعها متحرك في ثلاث ساعات، ثم فرضنا عشرة أذرع أخرى خالية، قطعها المتحرك بمثل تلك القوة في ساعة، فنسبة زمان الحركة في الخلأ إلى زمان الحركة في الملأ، تكون نسبة الثلاث؛ ثم نطلب ملأ أرقّ من الماء[5] تكون نسبة معاوقته إلى معاوقة الماء، كنسبة نقصان زمان الحركة في الخلأ إلى زمان الحركة في الماء؛ فيكون زمان الحركة فيه في ساعة؛ و يلزم من ذلك تساويهما؛ فتكون الحركة مع المعاوق كهي لا مع المعاوق؛ و هو محالٌ لزم من فرض وجود الخلأ؛ و باقي المقدمات صحيحة.

و أمّا امتناع وقوع الحركة في زمان غير منقسم و هو القسم الثاني من التالي، فلأنّ كل حركة تقع في مسافة، ففيها انتقال من أين إلى أين؛ و لابدّ و أن تكون الحركة في الجزء الأول متقدّماً على الحركة في الجزء الثاني؛ و يلزم من ذلك انقسام الزمان؛ و لمّا بطل قسما التالي بطل المقدم و هو وجود الخلأ.

---

١. م: بطؤها. ٢. ب: الضعف.

٣. م: المقاومة. ۴. م: من.

۵. م: + الذي.

و يرد عليه ما يرد على برهان الميل.

[احتجاجات المثبتين للخلأ][1]

و احتج المثبتون[2] للخلأ بوجوه:

منها، قولهم: إنّا عرفنا وجود الخلأ بالتحليل، كما عرفنا وجود البسائط بتحليل المركب؛ فإذا رفعنا عن الطرف ما فيه فيلزم وجود بُعد بين أطرافه.

و جوابه[3] أنّ هذا ليس بتحليل، لأنّ التحليل هو تفصيل الشيء إلى أجزائه و أفراده؛ و ليس الخلأ جزءاً من المركبات ليمكن فيه تحليل. ثمّ إنّ مطلوبكم ليس بحاصل بالرفع وحده من غير توهّمٍ[4] وقفة الأطراف لتحصيل[5] الأبعاد الخالية بذلك، و هو محال الوقوع في الأعيان.

و منها[6]، أنّ الجسم إذا تحرك إلى مكان آخر مفارقاً لمكانه، فحركته متقدّمة على حركة الجسم المنتقل إلى مكانه؛ و حينئذ يلزم أن يتخلل بين حركة الجسمين زمان يخلو فيه المكان الأول.

و جوابه أنّ تقدّم الحركة على الحركة هاهنا إنّما هو بالذات لا بالزمان كما ذكرنا في حركة الأصبع و الخاتم.

و منها[7]، قولهم: إنّ آن حركة الجسم المتقدم غير آن حركة الجسم المتأخر؛ و بين الآنين زمانٌ هو زمانٌ يخلو فيه المكان عن الجسمين.

[و جوابه أنّه][8] ليس بشيء؛ لأنّ الحركة لاتقع في الآن؛ و التقدم كما ذكر إنّما هو بالذات.

و منها[9]، قولهم: إنّ الجسم إذا تحرَّكَ عن مكانه، فحركة الهواء إلى مكانه

---

۱. المشارع، همان، ص ۴۷، و نيز رجوع شود به المعتبر، ج ۲، ص ۴۸ به بعد ؛ الشفاء، الطبيعيات، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲. ب: المستوي.
۳. المشارع، همان، ص ۴۸.
۴. ب: ـ توهم.
۵. ن، م: لتحصل.
۶. همان‌جا.
۷. همان‌جا.
۸. تصحيح قياسى از مصحح.
۹. همان‌جا.

ذلك ممكن؛ لأنّ وجوب حركة الهواء بعد وجوب حركة ذلك[١] الجسم؛ إذ لولا حركة ذلك الجسم ما تحرّكَ ذلك الهواء المجاور له إلى مكانه؛ فيكون مع وجوب حركة ذلك الجسم إمكان حركة الهواء؛ و مع إمكان حركته إمكان لا حركته المقارن لإمكان الخلأ؛ فالخلأ ممكن الوقوع.

و جوابه أنّ الهواء و إن كانت حركته ممكنة لذاتها فتكون واجبة بعلة؛ و تلك العلة أنّه إن لم‌يتحرك لزم الخلأ؛ فأخذُ حركة الهواء الممكنة بذاتها، الواجبة بعلة خارجية[٢] ـ و هو ضرورة عدم الخلأ ـ لايكون أولى من أخذ الخلأ ممكناً بسبب إمكان لا كون[٣] الحركة؛ لأنّ الممكن ربما وجب بعلة و تلك العلة هنا ضرورة عدم الخلأ؛ و حينئذ فلايلزم من فرض إمكان لا كون الممكن عدم تمكُّنِه في ذلك المكان؛ فالحق أنّ وجوب العلة يجعل المعلول الممكن واجباً؛ لأنّ[٤] فرض إمكان عدم الممكن يجعل العلة الواجبة ممكنة الرفع[٥] لأجل ضرورة عدم الخلأ.

ثمّ قالوا[٦]: إنّ الشراب الممتلىء به دَنٌّ[٧] متى جعل في زِقّ[٨] و وضع الزقّ في الدنّ يسعه؛ و لولا أنّ هناك خلأً ما أمكن ذلك[٩].

و جوابه أنّا لانسلّم أنّه إذا كان ملأً يسعه مع الزِقّ؛ و على تقدير التسليم فلايلزم الخلأ، بل يكون بتحلل الشراب هواء[١٠] أو[١١] أمراً آخر.

و أمّا حصول الوتد في الحائط مع التراب فلايدل على أنّه كان هناك خلأ؛

---

١. م: ـ ذلك.
٢. ن: خارجة.
٣. ب: لاتكون.
٤. ن: لا أنّ.
٥. م: الدفع.
۶. همان، ص ۴٨.
٧. دَنّ يا دِنّ: خُم، خمره.
٨. زِقّ: مَشک آب.
٩. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١١٧: «و قالوا أيضاً: و الدنّ يملأ شراباً، ثمّ يجعل ذلك الشراب بعينه في زق، ثمّ يجعلان في ذلك الدنّ بعينه، فيسع الدنّ الزقّ و الشراب معاً؛ فلولا أنّ في الشراب خلأً قد انحصر فيه مقدار مساحة الزق لاستحال أن يسع الزق و الشراب معاً ما كان يملأه الشراب وحده».
١٠. ب: هو.
١١. ن، ب: ـ أو.

بل التراب اجتمع و خرج الهواء من المسام و تَمَكَّنَ الوتدُ في الحائط.

و أمّا قولهم: إنّ الماشي يدفع الهواء فيحصل الخلأ في مكانه، ليس بصواب؛ فإنّ ذلك القدر من الهواء ليس له القرار بمكان، و إنّما الماشي عند حركته يخرق[١] الهواء فيحصل هناك حدود و تصير مكاناً له؛ و قبل ذلك لا حدود و لا مكان و لا متمكّن مفرزة متميّزة.

و قولهم: لولم يكن الخلأ موجوداً للزم[٢] من حركة جسم واحد حركةُ جميع الأجسام، غير لازم؛ فإنّه لايلزم من حركة ذلك الجسم إلّا حركة ما يجاوره من الأجسام القريبة فالقريبة؛ حتى تنتهي الحركة في الضَعف في الأبعد إلى حد لايبقى له أثر؛ كما نشاهد من دوائر حركات الماء و ضَعفِها كلّما اتسعتْ عند رمْي حصاة.

و قولهم: إنّ السراقات التي للماء، لو لا وجود الخلأ الحابس للماء أو الجاذب له لَما انحبس[٣] فيها الماء[٤]، ليس بصحيح إذ لو كان الحابس للماء هو الخلأ لوجب أن يكون جميع الأواني عند الكبّ لاينزل منها شيء؛ و إنّما لم‌ينزل الماء لامتناع دخول الهواء لأجل امتناع الخلأ.

و من الإقناعيات الدالّة على امتناع الخلأ وقوف السُفُن على وجه الماء و الطاسات و انجذاب البشرة إلى المحجمة. و السبب فيه أنّ الأجسام الأرضية بالطبع طالبة للمركز؛ فإذا صادفت الماء في هبوطها رسبت فيه إلّا أن يعوقها عائق؛ و المانع[٥] للأجسام المجوفة من الرسوب ما تشبث[٦] في تجويفها من

---

١. ن: يحزق. ٢. م: لزم.

٣. م: احتبس.

٤. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، ص ١٣۴: «و قد بلغ من غلوّ القائلين بالخلأ في أمره أن جعلوا له قوة جاذبة أو محرّكة و لو بوجه آخر حتى قالوا: إنّ سبب احتباس الماء في الأواني التي تسمّى سراقات الماء، و انجذابه في الآلات التي تسمّى زراقات الماء، إنّما هو جذب الخلأ».

۵. ن، ب: فالمانع.

۶. ن، ب: إلّا ما تشبث ؛ م: لانا بسبب ؛ حذف «إلّا» تصحيح قياسي ؛ تشبث: به معناى «تتعلق».

الهواء الملازم لسطوحها الباطنة؛ و تَبَعُ البشرة للانجذاب للهواء المحصور في المحجمة من هذا القبيل[١].

و لمّا بطل أن يكون المكانُ الهيولى، أو الصورة، أو ما يستقر عليه الجسم، أو[٢] الخلأ مطلقاً، فالجسم في المكان لا على[٣] وجه التداخل و ملاقاةِ الأسر؛ بل على سبيل الإحاطة؛

فالحقُّ ما قاله المعلم الأول **أرسطاطاليس**[٤] إنّ المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي؛ فما لا حاوي له و لا فوقه شيء كالمحدِّد، لا مكان له و لا حيّز؛ إذا عنى بالحيّز المكانَ المحيط؛ و إن عنى بالحيّز حيثيةً وضعيةً، يتعين بما تحته أو يتعين بالبُعد من جسم معين.

و علة الحركة ليس هو المكان فقط؛ بل له مدخلٌ مّا في العلية؛ و هو متقدم بالطبع على الأجسام المتمكنة فيه؛ و الأمارات الأربعة موجودة فيه.

و أمّا **أبو البركات البغدادي**[٥] فزعم أنّ الخلأ مقدار؛ و الجسم عنده نفس المقدار؛ و التداخل بين الأجسام محال لجسميتها؛ و كانت الجسمية نفس المقدار؛ ثم جوّز تداخُلَ الأجسام مع الخلأ؛ فقد ناقَضَ نفسه[٦] لأنّ الجسم هو نفس المقدار؛ و قد جعل الخلأ مقداراً؛ ثم قال: يستحيل التداخل بين الأجسام لجسميتِها؛ و جسميتُها هو مقدارها؛ فيصير كأنّه قال: يجوز التداخل بين الأجسام.

---

١. برگرفته از ابن كمونه، صص ٣٨٧ ـ ٣٨٨. براى روشن شدن مطلب، عين عبارت ابن كمونه نقل مى شود: «إنّ الأجسام الأرضية هي بالطبع طالبة للمركز فهي ألبتة ترسب في الماء إلّا لمانع قاسر و ليس المانع من رسوبها إذا كانت مجوفة إلّا ما فيها من الهواء الملازم لسطحها الباطن فلو كان الخلأ جائزاً لما كان يلازم سطحي الهواء ... و لولا وجوب يلازم السطوح لضرورة عدم الخلأ لما كانت بشرة المحجوم تابعة في الانجذاب للهواء المحصور في المحجمة. و هذه ... من قبيل الإقناعيات ...».

٢. م: و.

٣. ب: ـ على.

٤. همان، ص ٤٩.

٥. همان‌جا؛ المعتبر، ج ٢، ص ۶۶.

۶. ب: عند.

و أبطل أفلاطن الإلهي أن يكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي، بأنّ[١] هذه السطوح، قد تتوارد متبدِّلة على الجسم الساكن كالسمكة الواقفة في الماء الجاري، و الطيرُ الواقف في الهواء المتحرك؛ فإنّ سطوح الماء و الهواء يمرّان متواردَين على السمكة و الطير؛ و تبدّلُ هذه السطوح يقتضي الانتقال من مكان إلى مكان؛ فوجب أن تكون السمكة و الطيرُ متحركَينِ لأنّ الحركة انتقال من مكان إلى مكان و هو محال.

و قد يكون هذا السطح المسمى بـ«المكان» متحركاً بالمتمكن[٢] مع بقاء مماسته له، كالسطيحة[٣] الممتلئة[٤] من الماء المنقولة من بلد إلى بلد، و ذلك يوجب[٥] أن يكون الماء المنقول من بلد إلى بلد غير متحرك؛ لأنّ السكون ملازمة المكان و هو محال.

و الجواب أنّا لانسلّم أنّه يلزم أن يكون السمكة و الطير متحركين و ليست الحركة عبارة عن تبدل المكان؛ بل الحركة هيئة غير قارة تحصل للجسم بسبب توجّهِه بنفسه من حالة إلى حالة؛ و ليس كذلك في السمكة و الطير؛ و أمّا الماء في السطحية فهو متحرك بالعرَض لا بالذات، كالراكب في السفينة.

و قولهم: إنّه لو كان المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي، لزم أن يكون ذلك الجسمُ ذو[٦] السطح له مكان آخر و هكذا إلى غير النهاية، ليس بحق مع قيام البرهان على تناهي الأبعاد، فتنتهي الأجسام إلى المحدِّد الأعظم الذي لا مكان له.

[في أنّه يمتنع وجود عالَمين أو أكثر، كل واحد في محدِّد]

و اعلم[٧] أنّه يمتنع وجود عالَمين أو أكثر، كل واحد في محدِّد؛ فإنّ أشكالها ـ كما عرفت في الأجسام البسيطة ـ يجب أن تكون كُريّة؛ و الكرات إنّما تتماس

---

١. ب: بيان.
٢. م: فالمتمكن.
٣. م، ب: كالسطحية. السطيحة: دلو پوستى براى حمل آب.
٤. ب: المحيلة.
٥. م: ـ يوجب.
۶. ب: دون.
٧. برگرفته از ابن كمونه، صص ٣٨٩ ـ ٣٩٠.

على نقطة فلاتتراص، فلابد و أن يكون بينهما فرجة؛ فإن لم‌يكن فيها جسم لزم وجود الخلأ؛ و إن كان فيها جسم فلايكون كرياً و إلّا لزم المحال الأول؛ فيكون جرماً غير كُرِيّ على قدر الفرجة ذا امتداد و كل امتداد فله طرفان؛ فيستدعي جهتين فيحتاج إلى جسم يكون محدِّداً له، فيجب أن يكون ذلك المحدِّد محيطاً بالأجسام الثلاثة و يلزم من ذلك أن يكون وراء المحدِّدات محدِّد آخر فلايكون المحدِّد محدِّداً، هذا خلف.

على أنّ المحيط بجميع الأجسام لابدّ و أن يكون واحداً على أيّ تقدير كان؛ هذا إذا كان كل عالم في محدِّد.

و أمّا إذا كان العالَمان في محدِّد واحد و يكون في كل كرة منهما من الأجسام، كما في الكرة الأخرى فذلك محال؛ لأنّ مركزيهما إن كان هو مركز المحدِّد بعينه لزم أن يكون لمحيط واحد مركزانِ و ذلك محال؛ و إن لم‌يكن مركزاهما هو مركز المحدِّد بل اختلف مركز المحدِّد و مركزاهما، فيلزم أن يكون للسفل[1] جهتان طبيعيتان؛ فالجسم الأرضي إذا قصد جهة السفل يكون قاصداً لجهتين مختلفتين و موضعين طبيعيين و هو محال.

و على تقدير الجواز فإذا [أخرجنا][2] أحد النوعين عن أحد المكانين الطبيعيين، فمحال أن يميل إلى كلَيهما معاً؛ لاستحالة التوجه إلى الجهتين المختلفتين في حالة واحدة؛ و إن لم‌يمل إلى أحد المكانين[3] فلايكون طبيعياً له؛ لأنّ معنى المكان الطبيعي هو الذي يميل إليه بطبعه؛ و إن مال إلى أحدهما دون الآخر فهو ترجيح من غير مرجِّح؛ و كلاهما محالان؛ هذا كلام المعلم الأول في الردّ على مَن قال: إنّ العالَم الجسماني أكثر من واحد.

---

١. م: السقل.

٢. ن: فإذ أخرجنا؛ م، ب: فإذا خرجنا. تصحيح قياسي.

٣. م: إلى أحدهما.

[في الوجود عوالم أخرى ذوات مقادير غير هذا العالَم]

و قد قالت متألهة الحكماء، كهرمس[١] و أنباذقلس و فيثاغورس و أفلاطن و غيرهم من الأفاضل و القدماء: إنّ في الوجود عوالم أخرى ذوات مقادير غير هذا العالَم الذي نحن فيه و غير النفس و العقل؛ فيه العجائب و الغرائب؛ فيها من البلاد و العباد و الأنهار و البحار و الأشجار و الصور المليحة و القبيحة ما لايتناهى؛ و تقع هذه العوالم في الإقليم الثامن[٢] الذي فيه جابلقا و جابرصا و هورقليا[٣] ذات العجائب و هي في وسط ترتيب العالم.

و لهذا العالَم أُفُقان: الأدنى[٤] و هو ألطف من الفلك الأقصى الذي نحن فيه و هو مرتفع عن إدراك الحواس؛ و الأفق الأعلى يلي النفس الناطقة و هو أكثف[٥] منها؛ و الطبقات المختلفة الأنواع من اللطيفة و الكثيفة المُلِذّة و المُبهِجة و المولمة المنزعجة لاتتناهى بينهما؛ و لابدّ للسالك من المرور عليه؛ و الفاضل منهم مَن خرج عنه[٦] إلى فضاء الأنوار المُشرِقة.

و قد يُشاهِد هذه العوالمَ بعضُ الكَهَنَة و السَحَرَة و أهل العلوم الروحانية؛ فعليك بالإيمان بها؛ و إيّاك و الإنكار؛ و لعلّك تظفر ببعض رسائلنا التي نعملها في هذا الفن إن شاء الله تعالى[٧]؛ و ردُّ المعلم الأول إنّما[٨] يتوجّه على ظاهر أقاويلهم لا على مقاصدهم.

و إذا بطل الخلأ و بطل وجود عالَمين جِرميين، فالأجرام كلها متراصّة[٩] منتظمة في حشو المحدِّد؛ فالعالم كله كرة واحدة و بيضة واحدة لا مكان لها؛ فيجب أن يكون المحيط الذي لا مكان له[١٠] روحانياً متصلاً بأفق العالَم الأوسط.

---

١. ن: لهرمس.
٢. حكمة الإشراق، ص ٢٥٤.
٣. ن: هورفلنا.
٤. م: الأداني.
٥. ب: أكيف.
٦. م: ـ عنه.
٧. اشاره است به يكى از رسائل خود كه گويا در نظر داشته است در اين باب بنويسد و تا كنون از آن اثرى يافته نشده است.
٨. م: ممّا.
٩. م: ـ متراصة.
١٠. ن: ـ له.

و لكل نوع من الأجرام المتمكنة في مقعّره نوع من المكان بحيث[۱] يوازي أعدائُه أعدادَه[۲].





۱. ب: بحسب.

۲. م: + و الله أعلم.

الفصل التاسع
في الحركة و أحوالها[1]

عرّفها بعضهم بأنّها كون الشيء متوسطاً بين المبدأ الذي منه الحركة و المنتهى الذي إليه الحركة بحيث يكون في أيّ حدّ يفرض من الوسط لايكون ذلك الشيء المتحرك قبله و لا بعده في ذلك الحد؛ و زعم أنّ هذا التوسط صورة الحركة. و هذا التعريف مختل من وجوه:

منها، أنّه [إن][2] أريد بالمبدأ و المنتهى ما يكون واقعاً بالفعل فينتقض بالحركة المستديرة التي ليس لها ذلك بالفعل بل بالقوة؛ و إن أريد بهما ما هو بالقوة فينتقض بخروج الحركات المستقيمة التي لها المبدأ و المنتهى بالفعل؛ و إن أريد بهما ما هو أعم منهما، ففيه تغليط و اشتباه و هو مجتنب في التعريفات.

و منها[3]، أنّ التوسط إن أريد به الكون في الوسط فقد يكون ذلك الكون في الوسط مع السكون؛ و إن أريد به السلوك إلى الوسط فالحركة قد تكون سلوكاً عنه؛ و إن أريد به ما هو أعم فهو مجتنب أيضاً.

---

۱. مطالب برگرفته است از المشارع، المشرع الثالث، فصل ۱، صص ۴۹ـ۵۰؛ و نيز رک: ابن كمونه، ص ۳۹۲؛ و نيز: الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ۲، فصل ۱، صص ۸۱ ـ ۹۲؛ المباحث المشرقية، ج ۱، فن ۵، فصل ۱ و ۲، صص ۶۶۹ ـ ۶۷۶.

۲. نسخه ها: ـ إن ؛ ابن كمونه: + إن.

۳. اين اشكال در ابن كمونه نيامده است.

و منها[۱]، أنّ القبل و البعد لايعرفان إلّا بالزمان الذي لايعرف إلّا بالحركة و هو دور.

و منها[۲]، أنّه أخَذَ الحركة في حدّ الحركة ثم كرّرها.

و عرّفها بعضهم[۳] بأنّها كمال أول للشيء الذي هو بالقوة من جهة المعنى الذي له بالقوة. و معنى ذلك أنّ الجسم إذا كان في مكان فإنّه يمكن أن يحصل في مكان آخر فيكون هناك إمكانان: إمكانُ التوجه إليه، و إمكانُ الحصول فيه؛ و إمكان التوجه سابق على إمكان الحصول؛ فكل منهما ممكن لذلك الشيء الذي هذا الكمال له.

و لمّا كان التوجه و السلوك كمالَ أولٍ، فالحصول في المكان الثاني كمال ثان بالنسبة إلى الأول؛ و الشيء الذي هو بالقوة هو الجسم؛ و «التوجه» ليس بكمال للجسم من جميع الوجوه؛ بل هو كمال له من حيث المعنى الذي يكون الجسم بحسبه بالقوة التي هي عبارة عن حصوله في ذلك المكان الآخر.

و هو مختل[۴]؛ لانتقاضه بحصول نفس لحياة بدن أو حصول سيف[۵] لقهرِ عدوٍّ؛ فالتعريف صادق عليه و ليس ذلك بحركة.

و لايقال[۶] بأنّ حصول السيف[۷] هو الكمال الثاني و الحركة إليه هو الكمال الأول.

لأنّا نقول بأنّ الحصول ليس هو الكمال الثاني الذي هو عبارة عن نفس الحركة و إن كانت الحركة لازمة له؛ بل الحصول كمال أول لهذه القوة التي هي قهر العدوّ و هو كمال مطلوب[۸] و هذا الحصول له كمالات أخرى توصل إليه.

ثمّ إنّ «الكمال»[۹] لفظ مشترك: إن أريد به ما يلائم الشيء، فليس بصحيح

---

۱. همان، ص ۳۹۳.
۲. همان، ص ۳۹۳.
۳. همان، ص ۳۹۲؛ المباحث المشرقية، همان، ص ۶۷۱
۴. همان، ص ۳۹۲.
۵. م: سبب.
۶. این مطلب در ابن کمونه نیامده است.
۷. م: السبب.
۸. م: و مطلوب.
۹. همان، ص ۳۹۳.

لأنّ الحركة قد تكون إلى ما لايلائم المتحرك و المحرِّك و بالعكس؛ و إن أريد به ما يصير به[1] الشيء نوعاً فلاتكون الحركة كذلك؛ بل المراد بالكمال هاهنا ما يكون ممكن الحصول للشيء و تصور الكمال بهذا المعنى مع تصور بقية قيود التعريف أخفى من تصور الحركة المعرِّفة.

فالاكتفاء بمفهوم الحركة أولى عند الكافّة من هذين التعريفين؛ و إن كان و لابد من التعريف فلنقتصر على أحد هذين التعريفين[2]:

الأول: قولهم إنّ الحركة هيئة غير قارّة بالضرورة؛ لايتصور ثباتها[3] إلّا بالتجدد.

و تفسير هذا التعريف أنّك قد عرفت أنّ أقسام الموجودات الممكنة منحصرة في المقولات الخمسة و هي الجوهر و الكم و الكيف و الإضافة و الحركة:

فبـ«الهيئة» يخرج الجوهر؛

و بقوله: «غير قارة» يخرج ما هو ثابت من الكم و الكيف و الإضافة؛

و بقولهم: «بالضرورة» يخرج عنه الزمان لأنّ ما ليس بقارّ ـ و هو الذي يكون أجزاؤه المفروضة غير مجتمعة في الأعيان ـ ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما هو غير قار الذات لذاته و ماهيته و هو ما يكون كذلك بالضرورة، كالحركة[4].

و **ثانيهما**: ما لايكون كذلك بالذات بل بالعرض، كالزمان؛ فإنّ الزمان يمتنع ثبات أجزائه المفروضة لا لذاته، بل بسبب محله الذي هو الحركة لكون الزمان مقدار الحركة.

---

١. همان: ما به يصير.

٢. المشارع، همان، ص ٥١؛ ابن كمونه، ص ٣٩٣: «و الذي اختاره صاحب الكتاب [و هو السهروردي] من تعريفات الحركة تعريفان ...».

٣. نسخه ها: بيانها؛ ابن كمونه، ص ٣٩٣: ثباتها؛ و نيز سهروردى: الألواح العمادية، ص ٤١: «الحركة هيئة لايتصور ثباتها».

٤. م: ـ كالحركة.

و قوله: «لايتصور ثباتها[١] إلّا بالتجدد» و هو بيان أن تلك الهيئة الغير القارة إنّما يتصور ثباتها[٢] بالتجدد لأنّ الحركة ليست من الموجودات التي لا ثبات لها أصلاً و إلّا لوجب انقطاعها.

و أمّا التعريف الثاني[٣] فهو قولهم: إنّ الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة.

و شرح هذا التعريف أنّ القسمة العقلية تقسّم الموجودات إلى ثلاثة أقسام[٤]:

فالأول، ما يكون بالفعل من جميع الوجوه، كالباريُ تعالى و العقول، فإنّها لايمكن عليها الحركة أصلاً، لكون الحركة طلباً لِما[٥] ليس بحاصل[٦] و قبل الحصول يكون حصوله له بالقوة و لا قوة فيه؛ فكل ما يمكن أن يكون فهو حاصل له بالفعل.

القسم الثاني، و هو الذي يكون بالقوة من جميع الوجوه، فوجوده ممتنع، لأنّ كونه موجوداً و كونه بالقوة يقتضي أن لايكون موجوداً؛ لأنّ الوجود يقتضي أن يكون بالفعل و كونه بالقوة في ذاته يقتضي أن لايكون موجوداً فاجتماعهما محال.

و **القسم الثالث**، و هو الذي يكون بالفعل من وجه و بالقوة من وجه آخر، فإذا خرج هذا الشيء من القوة إلى الفعل في الأمر الذي هو له بالقوة فلايخلو إمّا أن يكون خروجه دفعة أو يسيراً يسيراً؛ فالأول هو «الكون» و يقابله «الفساد»؛ و الثاني هو «الحركة» و يقابله «السكون».

و أوردوا على هذا التعريف[٧] بأنّ قوله: «لا دفعة» و «الدفعة» هو الزمان

---

١. ن، ب: بيانها. ٢. ن، ب: بيانها.
٣. ابن كمونه، ص ٢٩٣ ـ ٢٩٤.
٤. الشفاء، همان، ص ٨١ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٥. م: الحركة طلب ما. ٦. ب: ـ بحاصل.
٧. همان، ص ٢٩٣: «و قد قيل عليه إنّ «لا دفعة» تعرّف بـ«الدفعة» المعرَّفةِ بالزمان

المعرَّف بالحركة.

و أجيب[١] بأنّ الدفعة و اللادفعة لايفتقر إدراكهما إلى كسب، بل تصورهما بديهي؛ و ليس «لا دفعة» نفس الزمان بل هو أمر يلزمه الزمان و لايلزم من تعرف اللازم بأمرٍ أن يعرف ملزومه بنفس ذلك الأمر.

و ذكروا[٢] أنّ الحركة تتعلق بستة أشياء: ما منه الحركة، و ما إليه، و ما فيه، و المحرِّك، و المتحرك، و الزمان؛ فليس كل حركة كذا؛ فإنّ حركة المحدِّد ـ و هي التي منها الزمان ـ لايكون تعلقها بالزمان كتعلق الحركات الباقية؛ فإنّ حركة المحدِّد لاتقع في زمان و إلّا لزم أن يكون للزمان زمانٌ؛ بل تعلُّقُها بالزمان على أنّ الزمان معلول و تابع لها؛ و باقي الحركات يتعلق به من حيث الوقوع فيه و التقدر به.

ثمّ إنّ الحركة بين المبدأ و المنتهى هي حركة واحدة متصلة معقولة بمعنى القطع؛ و لا وجود لها في الأعيان؛ فإنّ المتحرك في الوسط بين المبدأ و المنتهى[٣] ما دام غير واصل إلى المنتهى فلاتكون الحركة بتمامها موجودة؛ و إذا وصل إلى المنتهى فقد انقطعت الحركة بوجود تلك الحركة الواحدة المتصلة التي إنّما تكون في الذهن؛ و توسط الجسم المتحرك بين المبدأ و المنتهى للمسافة موجود في الأعيان فيكون[٤] التوسط حركة واحدة متصلة بشرط أن لايكون للجسم المتحرك استقرارٌ في شيء من حدود المسافة أكثر من زمان واحد؛ فإنّه لو استقرّ أكثر من زمان واحد كان ذلك الحد هو منتهى حركته[٥]؛

→

المعرَّفِ بالحركة فهو دور» ؛ در الشفاء، همان، ص ٨٢ بعد از اشاره به برخى تعريفات چنين آمده است: «لكن جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً خفياً».

١. از شرح ابن كمونه ص ٢٩٣ برمى‌آيد كه جواب از سهروردى است در غير از كتاب التلويحات.

٢. الشفاء، همان، ص ٨٧، س ٥.

٣. ب، م: ـ هي حركة واحدة متصلة معقولة ... فإنّ المتحرك في الوسط بين المبدأ و المنتهى.

٤. م: و كون.

٥. ب: ممكنة.

فيكون ذلك الجسم حاصلاً في المنتهى لا في الوسط؛ فالحركة إنّما تكون واحدة عند وحدة الموضوع و ما فيه الحركة و الزمان.

ثمّ إنّ المسافة الحاصلة بين المبدأ و المنتهى إذا فرضناها حدوداً معيّنة، فكل حد من تلك الحدود وصل المتحرك إليه و حصل فيه، عرضَ لذلك الحصول في الوسط أن صار حصولا في وسط آخر؛ فعند خروج الجسم عن حد مّا، يزول عنه كونه حاصلاً في ذلك الوسط؛ إلّا أنّه لميزل عنه كونه حاصلاً في الوسط الذي هو بين المبدأ و المنتهى؛ فنفس الحركة باقية مع زوال عارض من عوارضها عنها، و هي زوال المتحرك عن الوسط، و حصوله في وسط آخر؛ فحصوله في أيّ وسط فُرِض من حدود المسافة على سبيل البدل، يكون أمراً زائداً على نفس الحركة.

[كلام المنكرين للحركة و مناقضة كلامهم]

و قد أنكر بعض الناس وجود الحركة بأن قال: لو كانت الحركة موجودة لكانت إمّا منقسمة أو غير منقسمة و التالي بقسمَيه باطل فالمقدم مثله.

أمّا[1] بطلان الانقسام، فلأنّ الحركة لو كانت منقسمة لزم أن يكون أحد جزئَيها سابقاً على الآخر؛ إذ لابدّ و أن يكون بعض أجزاء الحركة سابقاً على البعض الآخر عند فرض انقسام الحركة الحاضرة؛ و يلزم من ذلك أن لاتكون الحركة الحاضرةُ حاضرةً و ذلك خُلف.

و أمّا بطلان عدم الانقسام، فلأنّ الحركة لو كانت غير منقسمة لكانت المسافة الواقعة فيها الحركةُ غير منقسمة أيضاً لمطابقتها لها؛ و يلزم من ذلك وجود الجزء الذي لايتجزّى، و ذلك أيضاً محال.

و الجواب أنّا نختار الانقسام.

قوله: «لو انقسمت لزم أن يكون أحد أجزائها سابقاً على الجزء الآخر و يلزم أن لايكون الحاضر حاضراً».

---

١. ن: ما.

قلنا: المراد انقسامها بالقوة، فلايلزم من ذلك سبقُ بعض الأجزاء على البعض الآخر بالفعل؛ و السبقُ بالقوة لايلزم منه أن لاتكون الحركة الحاضرة حاضرةً.

ثم قال المنكرون لوجود الحركة: إنّها أمر سيّال ينقسم إلى منقضٍ ليس بموجود و لاحقٍ هو معدوم؛ فالحركة ليست بموجودة.

و جوابه، أنّ هذا اعتراف بوجود الحركة لأنّ اللاحق بصدد الوجود و أمّا المنقضي[1] فقد زال عنه الوجود الذي كان موصوفاً به؛ و إن كان المراد أنّ الحركة المنقسمة إلى منقضٍ و لاحقٍ، لا وجود لها بالكلية، بحيث يكون الجسم الساكن في مكان يحصل في مكان آخر من غير الحركة، فذلك إنكارٌ للأمور البديهية فلايلتفت إليه.

[الحركة تقع في مقولات أربع][2]

و الحركة تقع في مقولات أربع، و هي الكم و الكيف و الأين و الوضع:

أمّا الحركة في الكم، فتقع على قسمين:

أحدهما، التخلخل و التكاثف.

فـ«التخلخل» أن يزيد مقدار الجسم من غير انضمام شيء إليه من خارج و من غير حدوث فُرَج في داخله.

و أمّا «التكاثف» فهو أن ينقص مقدار الجسم من غير أن ينفصل عنه شيء و من غير أن يحدث في باطن ذلك الجسم شيء من الاكتناز.

قالوا: لأنّ المقدار عرضٌ حالٌّ في محلّ لا مقدار له؛ و نسبة ذلك المحل إلى كل المقادير نسبة واحدة؛ فقبوله للمقدار الكبير كقبوله للصغير؛ و أنت فقد عرفت أنّ الجسم نفس المقدار؛ و أمّا التخلخل و التكاثف فسيأتي حاله.

---

١. ب: المقتضي.

٢. برگرفته از التلويحات سهروردى و شرح ابن كمونه بر آن با شرح و تفصيل شهرزورى، صص ٣٩٤ ـ ٣٩٧؛ الشفاء، همان، فصل ٣، صص ٩٨ ـ ١٠٧.

و أمّا القسم الثاني من الحركة في الكمّ، النموُّ و الذبولُ.

أمّا «النموّ»، فقد اتّفقوا أنّه لايحصل إلّا باتصال أجزاء الغذاء بالمغتذي داخلة فيه دافعة أجزاؤه إلى جميع الأقطار متشبّهة بطبيعته.

و أمّا «الذُّبول»، فهو انفصال بعض الأجزاء عنه؛ فالحركة في هذا القسم هو هذا الاتصال و الانفصال؛ كما كانت في القسم الأول الحركةُ في الزيادة و النقصان.

و قد يطلقون «الزيادةَ» في حركة النمو، و «النقصانَ» على حركة الذبول أيضاً.

و أمّا الحركة في الكيف، فهو كتسوُّد الأبيض و تسخُّن الماء و تبرّده[١] قليلاً قليلاً؛ و كحلاوة الحِصرِمَ[٢] بالتدريج إلى أن تكمل الحلاوة؛ و كظهور الضوء الضعيف في الصبح و ازدياده قليلاً قليلاً إلى أن يكمل الضوء.

و هذه الحركة تسمى بـ«الاستحالة».

فإن قلت: إذا تغيّرت الكيفيةُ و تبدّلت بحدوث كيفية ثانية، فهذه الكيفية الثانية إن كان حدوثُها في آنٍ فتكون الكيفية الأولى حدوثها أيضاً في آنٍ و يلزم من ذلك تتالي الآنات و ذلك محال؛ أو في زمانٍ فلايكون التغير حاصلاً على التدريج و ذلك محال.

قلت: الكيفية الثانية حدوثها في زمان.

قوله: «فلايكون التغير من الكيفية الأولى إلى الكيفية الثانية حاصلة على التدريج».

قلنا: لانسلّم؛ فإنّ المراد من التدريج انتقالُ الجسم من الكيفية الأولى إلى الكيفية الثانية بعد انتقاله إلى كيفيات كثيرةٍ يقع كل واحد منها في زمان؛ لأنّ الشيء يمتنع وجوده في الآن لامتناع وجود الآن في نفسه.

و ما قيل[٣]: إنّ الآن نهاية الماضي و بداية المستقبل، فذلك لايدل على

---

١. ن: برده.
٢. الحصرم: الثمر قبل النضج.
٣. ن، م: + في نفسه و ما قيل.

وجوده في الخارج؛ بل ذلك إنّما هو في الذهن و التوهم.

و يجب أن تعلم أنّ الحركة[١] في السواد و البياض عبارة عن صيرورة الجسم متصفاً بهما بعد أن لم‌يكن متصفاً؛ فتكون تلك الموصوفية المخصوصة هي الحركة في السواد و البياض.

و أمّا اتصاف الجسم بالسواد و البياض، فأمر مغاير لنفس[٢] السواد و البياض اللذين هما نفس مقولة الكيف؛ و الاسوداد و الابيضاض هي نفس الحركة المذكورة.

و أمّا الحركة في الأين[٣]، فهي الحركة المكانية التي للجسم من مكان إلى مكان و تسمى بـ«النقلة» و هي بيّنة بذاتها؛ فإنّه لايجحد أحدٌ انتقالَ الجسم من أين إلى أين.

و هذه الحركة عبارة عن الانتقال من الحيّز الأول إلى الحيّز الثاني لا نفس الحصول في الحيّز الثاني.

و أمّا الحركة في الوضع، فإنّ كثيراً من الحكماء لم‌يتنبّهوا لها[٤]؛ و زعم الشيخ أبوعلي أنّه أول مَن تنبّهَ لها؛ و قيل إنّ أبا نصر الفارابي هو أوّل مَن تنبّهَ لذلك.

و هي تبدّل نسبة أجزاء الشيء ــ الفرضية ــ بعضها إلى بعض و إلى الأمور الخارجة عنه، سواء كانت حاوية أو محويّة. و متى تبدّلت النسبُ تبدلت الهيئة الحاصلة بسببها، كحركة الكرة على مركز نفسها.

و تغيّرات[٥] الحركة الكمية و الأينية و الوضعية حركة[٦]؛ لكون «الحركة» خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا دفعة بل على التدريج؛ فالجسم إذا تغيّرَ في واحد من هذه الثلاثة بأن استبدل مقداراً أكبر أو أصغر أو وضعاً أو خرج من أين إلى أين، فإنّ ذلك لايمكن أن يكون إلّا حركة لا دفعة؛ لأنّ هذه الحركات

١. ن: لحركة.
٢. ن: أمرا مغاير النفس.
٣. ابن كمونه، صص ٣٩٤ ـ ٣٩٥.
٤. همان، ص ٣٩٥.
٥. م: يعبّر عن.
۶. برگرفته از ابن كمونه، ص ٣٩۶.

الثلاثة تتعلق بالمسافة:

أمّا الحركة الكمية، فالتغيّر بالنموّ إنّما يكون بتفريق الجسمِ الغذاءَ لأجزاء النامي و دخوله بينها؛ و التغيّر بالذُبول انفصال[۱] بعض الأجزاء الكائنة في الجسم الذابل و ذلك إنّما يتم بالحركة المكانية؛ و التغيّر بالتخلخل و التكاثف يكون بأن يشغل المتخلخل من المكان أكثر[۲] مما يشغله المتكاثف.

و أمّا تعلق الحركة المكانية و الوضعية، فظاهرٌ تعلُّقُها بالمسافة؛ و كلّ تغيّر يكون متعلقاً بالمسافة فهو واجب [التجدّد][۳].

و أمّا التغير في الكيف، فيمكن أن يقع دفعة واحدة، كعلمٍ يتبدّل بعلم، و إرادةٍ بإرادةٍ يقعان دفعة.

و قيل في إبطال وقوع[۴] الحركة في الكم و الكيف، بأنّ الوسط بين ما عنه الحركةُ و ما إليه الحركةُ لايخلو إمّا أن يكون واحداً أو كثيراً: فإن كان الوسط واحداً فلايكون هناك حركة أصلاً؛ و إن كانت الأوساط كثيرة، فتلك الكثرةُ ـ سواء كانت مختلفة بالنوع أو بالعدد ـ إمّا أن تكون متناهية أو غير متناهية؛ و الأول، يقتضي أن تكون الحركة مركبة من الأجزاء التي لاتنقسم و هو محال؛ و الثاني، يقتضي أن تكون الأوساط الغير المتناهية محصورة بين حاصرين و ذلك محال[۵].

قالوا[۶]: و لايمكن إيراد ذلك في الأوساط التي بين ما عنه و ما إليه في الأيون لأنّها اعتبارية.

[لا حركة في باقي المقولات][۷]

و لا حركة في باقي المقولات:

أمّا الجوهر، فالصورة منه إذا زالت ينعدم النوع من غير انتقال من حال

---

۱. همان: و إن كان بالذبول فهو بانفصال.

۲. همان: أكبر.

۳. نسخه ها: التحدد ؛ ابن كمونه: التجدد.

۴. م: ـ وقوع.

۵. همان، ص ۳۹۷.

۶. گوينده سخن ابن كمونه است.

۷. الشفاء، همان، صص ۹۸ ـ ۱۰۷.

إلى حال؛ و ما حاله كذا فلا حركة فيه.

و أمّا المادة، فلمّا صحّ عليها الانتقال من صورة إلى صورة أخرى و توسطت[١] بينهما صورة مخالفة للطرفين بالنوع أو بالشخص[٢]، فيجوز الانتقال عليها بهذا المعنى.

و أيضاً، لو جاز حركة الجوهر من الجوهرية، لوجبَ أن تكون إلى لا جوهرية؛ لأنّ السلوك إنّما ينتهي إلى ما يغاير ما منه الحركة؛ فإذا فرضنا الحركة في نفس الجوهر فالانتهاء إنّما يكون إلى شيء غير الجوهر؛ و الجوهر لاينقلب و لايتبدل إلى ما ليس بجوهر؛ و مرادهم بإطلاق الحركة على الجوهر تبدّلُ الحالة عليه، لا أنّه يتحرك في ذاته.

و ذكر المشاؤون[٣] أنّ المقولات الأربعة الواقعة فيها الحركةُ، إنّما قبلت الحركةَ بواسطة إمكان الاشتداد و الضعف و التنقُّص و التزيُّد؛ فإنّ[٤] كل ما لايمكن فيه ذلك، فلايتصور عليه حركة أصلاً؛ و لايعنون باشتداد الشيء اشتداد ذاته فإنّه عند الاشتداد يبطل الأول فكيف يشتد ما بطل؛ و الشديد لايبقى مع الضعيف و بالعكس.

و حركة الكم و الأين و الوضع، لايمكن على النفس، لاستدعائها المقدارَ و الجهةَ [الممتنعين][5] على النفس؛ و يمكن عليها حركة الكيف كاشتداد شوقٍ و تبدّلِ ملكة ناقصة بكاملة لا دفعة.

و المجرد عن المادة بالكلية لايتصور عليه حركة.

و أمّا الحركة في أن يفعل و أن ينفعل[٦]، فغير متصورة لعدم تصور ثباتهما[٧]؛ فإذا وقعت الحركة في أمر غير قار الذات لزم أن يكون ذلك مقرِّراً للحركة[٨] لا خروجاً عنها و تركاً لها؛ فاشتداد التسخُّن إذا رجع إلى التبرُّد دفعة،

---

١. م: فتوسطت.
٢. ن: باشخص.
٣. الشفاء، همان.
٤. ب: و إنّ.
٥. نسخه ها: الممتنعان.
٦. همان، ص ١٠٦.
٧. ب: بيانهما.
٨. م: مقرب الحركة.

فلا حركة هناك؛ و إن ترك التسخُّن لم‌تكن الحركة واقعة في التسخُّن؛ و إن نقص أثر القوة بالتسخين[1] لم‌يكن الفتور واقعاً في التسخين بل في القوة.

و هذا ليس بصواب؛ فإنّه إنّما يقال في حرارتين مختلفتين أحدهما أشد من الأخرى: إنّ هذه أشد و أحرّ؛ ثم الحرارة الضعيفة إذا سلكت إلى موافقة الشدة لا دفعة بل يسيراً يسيراً، أليس ذلك حركة؟

قولهم[2]: إنّ ذلك بسبب القوة.

قلنا: ليس من شرط الاشتداد أن يكون بلا سبب بل لايتصور ذلك من غير علة تقتضي الشدة أو الضعف.

و أمّا **مقولة المضاف**[3] فإذا عرضت لما يقبل الاشتداد و الضعف[4]، كالجسم المتحرك إلى شدة المقابلة بعد نقصه، قبلت الاشتداد بالعرض لا بالذات؛ و الحركة تكون أينية أو وضعية بالذات؛ و في الإضافة بالعرض.

و كذا المِلك[5]، فإنّ الحركة و التبدُّل يقع[6] فيه بواسطة حركة أينية كالتقمُّص.

و أمّا[7] **مقولة متى**[8]، فلاتقبل الحركة و إلّا لزم أن تكون حركته في زمان فيكون للزمان زمان إلى ما لايتناهى.

و إذا عرفت أنّ المقولات محصورة في خمسة و لا برهان على حصرها في عشرة، فأمثال هذه المباحث ضائعة.

و معنى الحركة في هذه المقولات أنّ الجسم يتحرك فيها من أين إلى أين و من كمّ إلى كمّ و من كيف إلى آخر؛ لا أنّها متحركة بذاتها.

---

۱. م: بلاتسخن.
۲. ب: و قولهم.
۳. همان، ص ۱۰۲.
۴. ن، ب: النقص.
۵. ابن سينا در الشفاء، همان، ص ۱۰۶ در اين مورد فرموده است: «و أمّا مقولة الجدة، فإنّي إلى هذه الغاية لم أتحقّقها ....»
۶. ن: يكون.
۷. ن: ـ أمّا.
۸. همان، ص ۱۰۳.

الكلام[١] في تقاسيم الحركات

التقسيم الأول[٢] : في حصر الحركات في الطبيعية و القسرية و الإرادية

و ذلك أنّ الحركة للجسم تفتقر إلى مؤثّر؛ فذلك المؤثر إمّا أن يكون حالاً في الجسم أو مبايناً خارجاً.

و الأول، إن لم يكن له شعور بصدور ذلك الأثر عنه ـ سواء كانت إلى جهات مختلفة، كحركة التغذي و النموّ و جذب المغناطيس أو إلى جهة واحدة، كحركة الحجر إلى أسفل ـ فهي الطبيعية؛ و إن كان له شعور، فإن كان على وتيرة واحدة فهي الفلكية؛ و إلّا فهي الحيوانية.

و الفلكية ثباتها على وتيرة واحدة لثبات إراداتها؛ لا لأنّها لايمكنها ذلك في أنفسها أو لاتقدر عليه؛ بل لأمر[٣] خارج و هو ثبات الإرادة، فهي الإرادية.

و الثاني، و هو ما يكون المؤثر مبايناً[٤]، هي الحركة القسرية.

و الحركات الدورية كلها إرادية و لايجوز أن تكون طبيعية؛ و إلّا لكان المطلوب بالطبع مهروباً عنه؛ إذ كل نقطة تطلبها تفارقها؛ و لايجوز أن تكون قسرية؛ إذ القسر على خلاف الطبع؛ و إذا امتنع الطبعُ امتنع القسر.

التقسيم الثاني : [إلى ما بالذات و ما بالعرض][٥]

و هو أنّ الحركة إمّا أن تكون بالذات و هي ما يقبلها الشيء بذاته، و إن كان الموجب لها أمراً من خارج، كالحركة القسرية، أو الطبيعة أو الإرادة بعد أن يكون له انتقال بذاته؛ و إمّا أن تكون الحركة بالعرَض، كحركة ساكن السفينة بحركة السفينة[٦] و حركةِ السواد الذي في الجسم بحركة الجسم، سواء كان ذلك

---

١. ن، ب: ـ الكلام.

٢. برگرفته از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٣٩٧.

٣. ن، م: + من.

٤. ن، ب: ـ و الثاني، و هو ما يكون المؤثر مبايناً ؛ در ن، ب بجاى عبارت مذكور: و المباين.

٥. همان، ص ٣٩٨.

٦. م: ـ بحركة السفينة.

الجسم المتحرك بالطبيعة أو الإرادة أو القسر[١].

و قد توهّم بعض الناس أنّ الحركة القسرية حركة بالعرض، و ليس كذلك؛ فإنّ الحركة القسرية و إن كان الفاعل لها أمراً[٢] من خارج، فإنّ الجسم هو القابل لها بذاته؛ و الذي بالعرض، لايقبلها بذاته[٣] بل القابل لها هو المحل[۴].

و المتحرك بالعرض قد يكون غير قابل للحركة بالذات، كالصور و الأعراض و قد يقبلها، كبعض الأجسام.

و قد يكون الشيء متحركاً بالذات و بالعرض جميعاً، كحركة النملة على الرحى؛ فإنّها تتحرك بنفسها و بحركة الرحى أيضاً.

التقسيم الثالث : [إلى سريعة و بطيئة]

الحركة إمّا أن تكون سريعة و إمّا أن تكون بطيئة:

فالسريعة، هي التي تقطع مسافة أطول في الزمان المساوي أو في الزمان الأقصر أو تقطع المسافة المساوية في الزمان الأقصر[۵].

و البطيئة، بالعكس.

و البطؤ في الحركات الطبيعية سببُه ممانعة المخروق فقط؛ و أمّا في القسرية فممانعة المخروق و الطبيعة؛ و أمّا في الإرادية فسبب[۶] البطؤ اختلاف الدواعي مع ما ذكرنا من ممانعة المخروق و الطبيعة[٧].

و زعم بعضهم أنّ البطؤ في الحركات بسبب تخلل السكنات بينها.

و هو فاسد؛ إذ لو كان كذلك لكان في حركات الفَرَسِ القاطعِ لمسافةٍ في يومٍ سكناتٌ مساوية لفصل[٨] حركات الشمس من المشرق إلى المغرب؛ و فصل[٩] حركات الشمس أزيد من حركات[١٠] الفرس؛ فبالضرورة تكون سكنات

---

١. همان، ص ٣٩٨.
٢. ب: أمر.
٣. م: لذاته (در هر دو موضع).
۴. همان، ص ٣٩٨.
۵. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧٢٠.
۶. ن، ب: و في الإرادية سبب.
٧. همان، ص ٧٢٢.
٨. م: فضل.
٩. م: هل.
١٠. م: سكنات.

الفرس أزيد من حركاته؛ فوجب أن نشاهد السكنات في الفرس أكثر ممّا نشاهد الحركات، و ليس كذلك؛ فإنّا لانشاهد غير الحركات[۱].

و أصحاب الجزء الذي لايتجزّى يقولون أيضاً بأنّ البطؤ في الحركات بتخلّلِ[۲] السكنات؛ و لو كان هذا القول صحيحاً لكان[۳] السهم المرميّ في الهواء يتحرك زماناً و يقف زماناً، مع تشابه الميل و عدم المانع في أجزاء الهواء.

و أيضاً، لو وقف السهم في الهواء ما صحّ نزولُه بنفسه؛ و التالي باطل فكذا المقدم.

بيان الشرطية أنّه[۴] لو وقف في الهواء لكان وقوفه لبطلان القاسر و كل ما وقف لبطلان القاسر[۵] فيكون سكونه طبيعياً حيث وقف، ينتج من الأول: لو وقف السهم في الهواء كان سكونه طبيعياً حيث وقف فوجب أن لايفارق إلّا لقاسر يخرجه عنه.

ثم لو كان البطؤ [بتخلّل][۶] السكنات فلنفرض جسماً ثقيلاً و تخلّله سكنات[۷] و كلّما كان ذلك الجسم أثقل كانت السكنات المتخلّلة فيه أقلّ؛ فلايزال يزيد عليه في الثقل حتى يفنى السكون بالكلية؛ فإذا أضفناه إلى جسم أثقل منه كان بينهما سرعة و بطؤ من غير تخلل السكنات، فبطل أنّ كل بطؤ يكون بتخلل السكنات[۸].

التقسيم الرابع : [إلى مستقيمة و مستديرة][۹]

الحركة قد تكون مستقيمة؛ و قد تكون مستديرة؛ و قد تكون مركبة من القسمين، مثل حركة العجلة.

---

۱. همان، ص ۷۲۰.

۲. نسخه ها: يتخلّل ؛ تصحيح قياسى.

۳. ن، ب: ما كان.

۴. م: ـ أنّه.

۵. م: ـ و كل ما وقف لبطلان القاسر.

۶. نسخه ها: يتخلل ؛ تصحيح قياسى: بتخلل.

۷. م: بسكنات.

۸. همان، ص ۷۲۱.

۹. المشارع، مشرع ۳، فصل ۲، ص ۵۹.

قال المشّاؤون: إنّ بين كل حركتين مستقيمتين صاعدة و هابطة، زمان سكون.

و برهانه أنّ كل حركة مستقيمة يجب أن تكون نحو جهة؛ و تلك الجهة لابدّ لها من غاية ينتهي إليها المتحرك؛ و الميل الموصل للجسم إلى ذلك الحد يجب أن يكون مغايراً للميل المحرِّك له من ذلك الحد إلى حد آخر؛ و لابد و أن يكون الميل الموصِل إلى ذلك الحد موجوداً حالة الوصول إليه لكونه علةً للوصول؛ و العلة يجب أن تكون موجودة حال وجود المعلول لامتناع وجود المعلول بدون العلة.

و الميل الموصل إلى الحد آنيّ الوجود، إذ لو لم‌يكن الوصول في آن لكان في زمانٍ لزم أن يكون الجسم حال حصوله في الحد غير واصل إلى المنتهى و هو خلف؛ فوجب أن يكون الميل الموصِل إلى المنتهى آني الوجود.

ثم إذا رجع ذلك الجسم عن ذلك الحد يجب أن يحدث فيه ميل اللاموصلية؛ و يكون هذا الميل الثاني ـ و هو اللاموصلية ـ آنيّ الوجود، و إلّا لزم المحذور الأول و عاد بعد آن الموصلية بعديةً لاتجامع القبلية؛ لا كالبعدية الذاتية؛ فإنّ آن الموصلية لو تقدّمَ على آن اللاموصلية بالذات ـ كتقدم العلة على المعلول ـ لزم أن يكون الآن الأول سبباً لعدم نفسه و هو محال.

و لو اتحد الآنان لكان في حال كونه موصِلاً غير موصِل و هو محال؛ فإمّا أن يكون بين هذه الآنين زمانُ سكونٍ أو لا؛ فإن لم‌يكن بينهما زمان سكونٍ لزم تتالي[1] الآنات المقتضي لكون الحركة مركبة من الأجزاء التي لاتتجزّى و هو خلف؛ و إن كان بينهما زمان سكون فهو المطلوب.

قالوا: و هذا السكون لايكون من مقتضيات الطبيعة؛ لأنّ الطبيعة تقتضي الحركةَ إلى الحالة الملائمة لها؛ بل لأنّ الميل القسري كما أفاده قوة التحريك إلى حد معين، فإنّه يفيده قوة التسكين في ذلك الحد.

ثمّ إنّ الطبيعة بشرط السكون في ذلك الحد يحدث في الجسم بعد ذلك

---

١. ب: بيان.

ميلاً و مدافعةً إلى جهة السفل.

و يرد عليه أنّ زمان السكون إنّما ثبت بواسطة وجود الآنين؛ لكن الآن لا وجود له في الأعيان و إلّا لزم تركّبُ الحركة من الأجزاء المقتضي لتركب الجسم منها و ذلك محال.

و إذا كان الآن غير موجود في الأعيان فلايكون الميل آني الوجود.

و اعترض صاحب المعتبر[1] على إثبات السكون بين الحركتين المستقيمتين بأنّ السكون لو كان موجوداً وجب وقوف الحجر الكبير عند ملاقاة الخردلة له في الصعود؛ و التالي باطل، لامتناعِ مقاومة الخردلة لذلك الحجر و سكونه في الهواء.

و جوابه أنّ السكون الحاصل للخردلة إنّما هو قبل ملاقاة الحجر له بسبب مصادمة الهواء المتحرك و ممانعته بتنحية الخردلة، ليقع زمان السكون قبل وصول الحجر لا بعد وصوله.

و لايقال: اللاموصلية عبارة عن حركة الجسم عن ذلك الحد و مفارقته له و هما زمانيان لا آنيان؛ و حينئذ لايتم برهان ثبوت السكون لثبوت السكون بواسطة ثبوت الآنين.

لأنّا نقول: إنّ اللاموصلية [ليست][2] عبارة عن الحركة و المفارقة التي لاتكون إلّا[3] زمانية؛ بل اللاموصلية لاتكون إلّا آنية؛ و أنت فقد عرفت أنّ الآن لا وجود له في الأعيان لتتم به هذه التكلفات و الاعتذارات.

التقسيم الخامس : [في أنّ الحركات قد تكون متضادة و قد لاتكون][4]

الحركات قد تكون متضادة و قد لاتكون؛ و المتضادان هما الذاتان

---

۱. المعتبر، ج ۲، ص ۹۶ و ۱۰۲.
۲. نسخه ها: ليس.
۳. ب: لا.
۴. مطالب اين تقسيم تماماً برگرفته است از: المشارع، مشرع ۳، ص ۶۱ به بعد با تقديم و تأخير و شرح از شهرزوری، و نيز رک: المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۷۲۶ با اختلاف در بيان و عبارت.

المتعاقبتان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف؛ و قد عرفت أنّ الحركات تتعلق بستة أشياء: ما منه، و ما إليه، و ما به، و ما له، و ما فيه، و الزمان؛ و العلة المقتضية لتضاد الحركات من هذه الستة ليس إلّا اختلاف[۱] «ما منه» و «ما إليه»، دون البواقي؛ لإمكان حصول حركتين متماثلتين غير متضادتين في المختلفات من الأربعة الباقية؛ و لذلك يمكن أن يحصل حركتان متضادتان في المتفقات من تلك الأمور الأربعة؛ و لو كان السبب في تضاد الحركات اختلاف أحد هذه الأربعة أو تضادها لم يكن كذلك.

أمّا أنّه ليس من شرط تضاد الحركات اختلاف ما به و ما له ـ و هما المحرِّك و المتحرِّك ـ فلأنّ المحرِّك الواحد قد يحرِّك الجسم الواحد بحركتين متضادتين صاعدةً و نازلةً مع عدم تضاد المحرِّك و المتحرِّك و اختلافهما؛ و لأنّ المتحركين المختلفين، كالنار و الماء، قد يتحرّكان إلى المحيط ـ النار بالطبع و الماء بالقسر ـ مع عدم مضادة الطبع للقسر، لاجتماعهما في الحجر الواحد المحرك إلى أسفل.

و كذلك[۲] لايشترط في تضاد الحركات تضاد ما فيه الحركة، لأنّ الحركة الصاعدة تضاد الهابطة؛ مع أنّه لا تضادَّ في تلك المسافة التي فيها الصعود و الهبوط.

و كذلك ليس من شرط تضاد الحركات، تضادُّ الأزمنة و إلّا لَما أمكن وجود حركات متضادة؛ لعدم وجود التضاد في الأزمنة لتشابهها؛ لكنه قد يحصل في الزمان الواحد أو في زمانين مختلفين، كالماضي و المستقبل، حركتان: إحديهما إلى المحيط، و الأخرى إلى المركز، فتكونان متضادتين؛ و قد تكونان إلى جهة واحدة فلاتكونان متضادتين.

و ليس تضاد الحركات باعتبار ما يقع فيه الحركة من الأجناس المختلفة، كالحركة في الأين و الكم و الكيف؛ فإنّها لاتتضاد لإمكان اجتماعها؛ فإنّ الجسم

---

۱. ب: ـ ما منه، و ما إليه، و ما به، ... لتضاد الحركات من هذه الستة ليس إلّا اختلاف.

۲. م: و لذلك.

المتحرِّك في مسافة واحدة قد يتسخَّن و يتخلخل و يتكاثف و ينمو؛ و كذا الداخلة تحت جنس واحد من الأنواع، كالجسم الواحد الذي قد يتسخَّن و يتسوّد[١] في زمان واحد.

و ليس تضاد الحركات بسبب ما إليه الحركة فقط؛ أو ما منه الحركة وحده؛ لأنّ الحركة من السواد إلى البياض، و من الحمرة إلى الخضرة، غير متضادتين؛ لأنّ الطريق من أحدهما إلى الآخر مع قطع النظر[٢] عن ما منه و ما إليه، هو الطريق من الآخر إليه؛ و قد تأخذ الحركة من مبدأ واحد غير ضدين، و تنتهي إلى منتهى واحد غير ضدين؛ فلم‌يبق السبب لتضاد الحركات إلّا ما منه و ما إليه جميعاً.

و حركة المحدِّد ليس لها ما منه و ما إليه؛ و لمّا لم‌يكن له مكان و كان الزمان مقدار حركته فلاتعلق له بما فيه و ما إليه و لا بالزمان؛ فلا ضدَّ لحركته.

و الحركات المستديرة لا تضادَّ فيها لعدم ما منه و ما إليه.

فإن قلت: لانسلّم حصر أسباب التضاد فيما ذكرتم من الستة؛ لجواز أن يكون في الوجود أمر مغاير لهذه الستة يكون سبباً لتضاد الحركات.

قلت: نحن لم‌نعتمد في بيان تضاد الحركات بسبب ما منه و ما إليه على الحصر؛ بل اعتمادنا في ذلك على أنّ التضاد صادق على[٣] الحركات باعتبار ما منه و ما إليه جميعاً؛ و ذكرنا أنّه ليس التضاد بسبب بعض الأمور التي تُوهِّم أنّ التضاد يقع بسببها ليقاس عليها غيرها مما لم‌نذكره.

فالحركات المتضادة ما يقابل أطرافها: إمّا متضاد[٤] حقيقي في ذاتها، كالسواد و البياض، أو غير حقيقي بالنسبة إلى الحركة، ككون أحد الطرفين يعرض له[٥] أن يكون مبدأ لحركة و للطرف الآخر أن يكون منتهى لأخرى.

---

١. م: يتبرّد.
٢. م: ـ النظر.
٣. م: صادر عن.
٤. ن، م: بتضاد.
٥. ن، ب: به.

قال المشاؤون[۱]: إنّ الحركة المستقيمة و المستديرة لاتتضادان؛ إذ لو كانتا متضادتين لزم أن يكون التضاد باعتبار الاستقامة و الاستدارة؛ و هما لايتعاقبان على موضوع واحد لانفراد كل منهما بموضوع.

و فيه نظر؛ لأنّهم زعموا أنّ الاستقامة و الاستدارة فصلان للحركة؛ و الفصل لايكون محله الجنس بل النوع؛ فمحل الاستقامة و الاستدارة هو الجسم الذي هو نوع للحركة[۲] و موضوع لها؛ فإذا حلّ فيه أحد الفصلين[۳] فلايحلّ فيه الآخر؛ و كثير من الأجسام يصح عليه الحركة المستقيمة و المستديرة؛ فبطل ما ذكروه أنّه لو كان بين المستقيمة و المستديرة تضادٌّ، يلزم أن يكون بسبب الاستقامة و الاستدارة اللذين لايتعاقبان على موضوع واحد.

و ذكروا علة أخرى[۴] و هو أنّه لو ضادّت الحركة المستقيمة المستديرة، لكان بسبب المبدأ و المنتهى و الخط المستقيم يمكن أن يصير وتر القِسِيّ[۵] غير متناهية بالقوة؛ و يلزم أن يكون للشيء الواحد أضداد غير متناهية بالقوة و هو محال لكون الضد لايكون إلّا واحداً.

و قالوا[۶] بأنّ المستديرة لاتضاد المستديرة لأنّه لايمكن الاختلاف في النهايات؛ فإنّ كل نقطة تفرض في المستديرة أنّها مبدأ فإنّها بعينها تكون منتهى؛ و قد[۷] علمت أنّه يجب في تضاد الحركات اختلاف المبدأ و المنتهى.

و في هذا الكلام نظر[۸]؛ لأنّ ضابطكم في اختلاف الأنواع في الأعراض أنّه إذا ارتفع ما به الخصوص ارتفع ما به العموم و بطل على وجهٍ لايمكن أن يُقرَن به غيره ـ فإنّهم زعموا أنّ الاستدارة إذا ارتفعت من الخط بطل جوهره بحيث

---

۱. المشارع، همان، ص ۶۳؛ المباحث المشرقية، همان، ص ۷۲۸.
۲. م: ـ للحركة. ۳. ب: الطرفين.
۴. المشارع، همان، صص ۶۳ ـ ۶۴؛ المباحث المشرقية، همان.
۵. قِسِيّ و قُسِيّ جمع «قوس».
۶. م: فقالوا؛ المباحث المشرقية، همان، ص ۷۲۸.
۷. ب: ـ قد. ۸. المشارع، همان، ص ۶۴.

لايصح بقاؤه مع الاستقامة ـ ليس بصواب. فإنّه يقتضي أن لايكون للنوع الواحد من الأعراض أشخاص؛ فإنّه لو كان له أشخاص كالسواد، فيفتقر كل واحد إلى مميّز من نسبة إلى محل أو غيره، بحيث لو رفعت تلك النسبة بطل ذلك السواد؛ و يلزم من ذلك أن تكون نسبة الموضوعات و اختصاص الأعراض بها[١] فصولاً.

فإن قلت: الإضافة إلى الموضوع عرضي للأعراض؛ و لا شيء من الأعراض بفصلٍ؛ ينتج: ليس الإضافة إلى الموضوع بفصل.

قلت[٢] إنّ الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط؛ و لا شيء من عرضياته بفصل؛ فلا شيء من الاستقامة و الاستدارة بفصل؛ على أنّ الفصل لايجوز أن يكون ذاتياً للجنس بل للنوع.

و قوله: إنّ نسبة السواد إلى المحل عرضي له، فلايكون فصلاً مقسّماً للسواد[٣].

قلت: فكذلك الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط، فلايكونان[٤] فصلاً مقسّماً له[٥]؛ و جميع الفصول المقوّمة للنوع مقسّمة للجنس و عرضيات له؛ و الدليل الذي ذكرتموه على كونها فصولاً من إنّه إذا ارتفع[٦] الفصل ارتفع ما يخصص به، موجود في نسبة الأعراض إلى مَحالّها، فيجب أن تكون فصولاً.

و قولهم: إنّ الاستدارة ذاتية للخط المستدير من حيث هو مستدير.

فنقول: كذا نسبة البياض ذاتية للبياض المنسوب إلى الثلج من حيث هو كذا؛ و حينئذ يلزم أن يكون كل دائرة و كل خط طويل أو قصير نوعاً؛ لأنّ كل واحد من الخط الطويل أو الدائرة الكبيرة متى رفعنا عنهما ما يخصص به كل واحد منهما من الزيادة، بطل ذاته.

---

١. م: لها.
٢. ن، ب: و جوابه.
٣. ب: ـ للسواد.
٤. نسخه ها: فلايكون.
٥. ب: ـ قلت: فكذلك الاستقامة و الاستدارة عرضيان للخط، فلايكونان فصلاً مقسّماً له.
٦. ن: ارتفع ارتفع.

و زعم هؤلاء أنّ الامتداد الجرمي طبيعة واحدة لاتختلف بالفصول بل بالأمور الخارجة؛ ثم يقولون إنّ هذا الامتداد الجرمي يرتفع عند رفع المقدار فيجب أن يكون المقدار فصلاً؛ عملاً بالضابط المذكور.

و الحق أنّ الضابط في اختلاف الأنواع هو اختلاف جواب ما هو، ليس إلّا؛ فإنّ الفطرة الأولى تشهد بأنّه سبب اختلاف الأنواع، لا ما ذكروه من الرفع و غيره.

قال المشاؤون: اختلاف الحركات إمّا أن يكون بالنوع، كالحركة المستديرة و المستقيمة؛ لأنّ الذي امتاز به أحدهما عن الآخر إذا رفعناه لايمكن أن تبقى الحركة باقتران الآخر إليه؛ فإنّ الحركة المستديرة إذا بطلت استدارتها بطلت حقيقتها، بحيث لايمكن أن يقترن بها الاستقامة؛ و هذا هو حال الفصول الذاتية المقسّمة؛ فاختلاف المستديرة و المستقيمة بالنوع.

و لمّا كان المميّز بين السوادين إمّا الموضوع أو الزمان و كانت حقيقتهما غير مختلفة باختلاف أنواع الموضوعات، لأنّ إضافة الموضوع عرضي للأعراض، فالسواد الذي في سائر الأجسام المختلفة بالجنس أو النوع[1] أو الشخص من نوع واحد؛ و كذلك[2] الحركات لاتختلف بالأنواع لأجل اختلاف الموضوعات؛ بل هي نوع واحد و يتميز كل واحد من الحركتين عن الأخرى بالعدد و هو الزمان و المتحرك.

و قد عرفت ما في هذا الكلام من الخلل.

و من جملة ما يكون التميّز به بين الحركتين، ما يقع بينهما من السكون[3]؛ لأنّ الزمان إذا كان واحداً متصلاً و زمان هاتين الحركتين واحد و هذا الزمان الواحد يصلح لأن يكون زمان حركة واحدة، فيكون التميّز بين تلك الحركتين[4] باختلاف الموضوع، أو بفاصل من السكون، أو بصفة للحركة كالسرعة و

---

۱. ب: الأنواع.　　۲. ن: فكذلك.

۳. المباحث المشرقية، همان، صص ۷۲۹ ـ ۷۳۰.

۴. ب: ـ واحد و هذا الزمان الواحد يصلح لأن يكون ... فيكون التميّز بين تلك الحركتين.

البطؤ. فإنّ حركة سريعة إذا صارت بطيئة فليست بواحدة بالذات؛ لأنّ البطيء غير[1] السريع و الموصوف بأحدهما غير الموصوف بالآخر؛ و وحدة الحركة تكون إمّا بالشخص و هو ما يكون موضوعها و ما فيه الحركة و الزمان واحداً؛ فإنّ تعدّدَ الموضوع يوجب اختلافها بالشخص؛ فإنّ الحركة لأحد الموضوعين غير الحركة للآخر مع كونهما متحدين في المسافة و الزمان؛ و تعدّدُ ما فيه الحركة يوجب اختلافها؛ لأنّ الجسم الواحد القاطع لمسافة في زمان واحد [إذا][2] تسخن في ذلك الزمان، فهناك حركة أينية و كيفية؛ و هما مختلفان مع اتحادهما في الموضوع و الزمان.

و تعدّدُ الزمان يوجب اختلاف الحركة لأنّه إذا قطع الجسم الواحد مسافة واحدة في زمانين، فالحركة في أحد الزمانين غير الحركة في الآخر؛ لامتناع عود المعدوم مع اتحادهما في الموضوع و المسافة؛ و الوحدة بالنوع أن تتحد الحركتان فيما منه، و ما إليه، و ما فيه؛

فالحركة من السواد إلى البياض تخالف الحركةَ من البياض إلى السواد بالنوع مع اتحاد ما فيه الحركة؛ و الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستقامة غير الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستدارة، مع كونهما متحدين فيما منه و ما إليه؛ و الوحدة بالجنس أن يكون ما فيه الحركة واحدة بالجنس.

قاعدة

الجسم لايقتضي لذاته الحركة[3]

لوجوه[4] الأول، أنّه لو كان لذاته مقتضياً للحركة فما كانت تتخلف عنه؛ لأنّ ما من ذات الشيء لايزول عنه؛ فكان يجب أن تدوم الحركة بدوام الجسمية؛

---

١. م: عبث. ٢. نسخه ها: و.

٣. بخش اعظم مطالب برگرفته است از: المشارع، همان، فصل ٣ و فصل ۴، ص ۶٨ و ۶٩ به بعد؛ التلويحات با شرح ابن كمونه، صص ٣٩٩ ـ ۴٠٢ و ابن كمونه نيز از المشارع گرفته است.

۴. ب: بوجوه.

فما كان يصح عليه السكون أصلاً؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

الثاني، أنّ الجسمية متساوية في الحقيقة الجسمية؛ فلو كانت علة للحركة[1] لزم أن تكون الحركات كلها متشابهة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم و بطلان التالي ظاهر.

الثالث، أنّ الجسم أمر ثابت؛ و كل ما هو ثابت فلايقتضي غير الثابت؛ ينتج أنّ الجسم لايقتضي غير الثابت.

و الصغرى بيّنة.

و أمّا الكبرى، فلأنّ الجسم الذي هو العلة لمّا كانت متشابهة الحال وجب أن يكون المعلول الواجب بتلك العلة متشابهةَ الحال أيضاً؛ و ينتظم قياس ثان هكذا: الجسم من حيث هو ثابت؛ و[2] لا شيء من مقتضي الحركة الغير الثابتة بثابت؛ ينتج: فلا شيء من الجسم من حيث هو ثابت بمقتضي[3] الحركةَ التي لاتثبت.

و إن شئت قلت: الجسم من حيث الجسمية متشابه الأحوال؛ و لا شيء ممّا يوجب الحركةَ بمتشابه الأحوال لاقتضائه للحركة شيئاً فشيئاً؛ فلا شيء من الجسم من حيث الجسمية بموجب للحركة.

ثمّ إنّ الجسم لو كان مقتضياً للحركة، فإذا اقتضى الجزءَ الأولَ من الحركة، لزم أن تدوم حركةُ ذلك الجزء بدوام علته؛ فما كان يوجد الجزء الثاني منها؛ و يلزم من ذلك أن لاتكون حركة[4].

و أيضاً، لو اقتضت[5] الجسميةُ من حيث هي جسميةٌ الحركةَ، لزم أن لاتختلف بالسرعة و البطؤ، و[6] لكانت حركة الثقيل كحركة الخفيف، و على المركز كإلى المركز[7]؛ و قسما التالي باطل فكذا المقدم؛ و لوجب أن لايختلف

---

۱. ب: عليه الحركة.
۲. ب: أو.
۳. ب: يقتضي.
۴. م، ب: الحركة.
۵. م: اقتضى.
۶. ب: ـ و.
۷. ن، ب: ـ كإلى المركز.

بالحركة عن المركز و إلى المركز و بالاستدارة و الاستقامة؛ و التوالي كلها باطلة.

و أيضاً، لو كان الجسم يقتضي الحركةَ لذاته، لوجب أن يكون فاعلاً و قابلاً؛ و هذا إنّما يتمّ على مذهب مَن يكون الجسم عنده بسيطاً؛ أمّا إذا كان عنده مركباً من الهيولى و الصورة، فلايجوز أن يفعل بصورته و ينفعل بمادته.

[الطبيعة لاتكون موجبة للحركة مطلقاً]

و أمّا الطبيعة فلايجوز أن تكون موجبة للحركة مطلقاً؛ لأنّ الطبيعة ثابتة؛ و كل ما هو ثابت فإنّه لايقتضي أمراً غير ثابت.

و يجب أن تعلم أنّ الجسم لايتحرك إلّا لطلب ملائمٍ له و موافقٍ كان فقَدَه، فهو يحصّله بالحركة؛ فإذا كان معه جميع ما يلائمه لايمكن أن يتحرك بالكلية؛ فإذا خرج الجسم عن المكان الطبيعي فقد عرض له ما لايلائمه، فلابد له من الحركة إلى المكان الطبيعي؛ فحركته هذه لاتكون طبيعية محضة بل تبتني على القسرية. فإذا أطلقوا الحركة الطبيعية، فليس مرادهم أنّ نفس الطبيعة وحدها اقتضتها؛ بل المراد أنّ الطبيعة المفارقة لِما لايلائمها، اقتضت تلك الحركةَ؛ و إلّا فالطبيعة ثابتة لاتقتضي ما ليس بثابت.

فللحركة علة و هو الطبيعة الثابتة و هو جزء العلة و الجزء الآخر هو الوصول إلى كل نقطة مفروضة غير ملائمة؛ و هذا الجزء غير ثابت بل هو متجدد شيئاً بعد شيء على سبيل البدل؛ فالوصول إلى كل نقطة مفروضة في المسافة الغير الملائمة لسكون الجسم الهابط عندها مع الطبيعة الثابتة، علة للحركة منها إلى نقطة أخرى مفروضة؛ و لايزال هكذا تجدُّدُ النقط و انضمامها إلى الطبيعة الثابتة علة للحركة، إلى أن يصل الجسم إلى مكانه الطبيعي فتنصرم الحركة و يسكن الجسم في ذلك المكان الطبيعي له.

و هذه النقط و الأينيات لاتكون متعينة في أجزاء المسافة عيناً، لأنّ الحركة موصولة واحدة و المسافة كذلك؛ بل هي أمور يفصلها الوهم و ملاحظات يتصورها؛ و كذلك الأمور النفسانية الثابتة لايجوز أن يكون

مقتضاها الحركة الغير الثابتة، فإنّها لو اقتضت الحركة لوجب أن تدوم الحركة بدوام النفس و ليس كذا. فالنفس إذا اقتضت الحركة إنّما تقتضي ذلك بواسطة دواعي و إرادات متجددة و القوى باعتبار التوجه إلى الكمال الذي لها. فهي مقتضية للحركة عند الوصول إلى حدود لاتكون هي المقصد و الغاية؛ بل هي في طريق الكمال.

[لاتكون الحركة فصلاً لجسم و لاصورة نوعية له]

و لايجوز أن تكون الحركة فصلاً لجسم من الأجسام و لا صورة نوعية له؛ لأنّ الفصل للنوع البسيط يجب أن تكون الطبيعة الجنسية فيه جعلُها تلك الطبيعة الجنسية بعينها هو جعلُها طبيعة الفصل؛ و أمّا الجسم، فليس جعله جسماً هو بعينه جعله متحركاً أو جعله صورة نوعية؛ فإنّ الجسم مع الصورة النوعية باقية ثابتة مع زوال الحركة و تجدّدِها على الولاء. ثمّ إنّ الحركة ليست بثابتة، فهي لاتقوّم حقيقة الثابت. و عدم تغيّر جواب ما هو عند السؤال عن الجسم الساكن و المتحرك، يدل على أنّها لاتكون فصلاً؛ و الفصل يجب أن يقوّم طبيعةَ الجنس المخصَّص؛ و الحركة لاتقوّم لأنّها لاتزال متجددة. و طبيعة الجنس غير متغيّر و النوع لايختلف فيه جواب ما هو أيّ نوع كان.

و لايصح أن يكون للحركة جزء لايتجزى، و إلّا لكانت المسافة لها جزء لايتجزى؛ لأنّ الحركة الواقعة فيها يقع في كل جزء منها جزء من الحركة، فتكون الحركة التي كانت غير متجزئة متجزئة.

و أيضاً، لو كان للحركة جزء لايتجزّى لزم أحد الأمرين: إمّا أن يكون البطؤ و السرعة بتخلل[1] السكنات أو انقسام الجزء.

بيان الشرطية أنّ الحركة إذا كان لها جزء غير متجزٍ فإذا شرع السريع و البطيء معاً في الحركة و تحرّكَ السريعُ جزءاً[2]، فإن تحرك البطيء مثله كان البطيء مساوياً للسريع و هو محال؛ و إن تحرك أكثر من جزء كان البطيء

---

۱. ن: يتخلل.
۲. ن، ب: + فإن تحرك السريع جزءاً.

أسرع من السريع و ذلك باطل؛ فبقي أن يكون[1] البطيء يتحرك إمّا أقلّ من الجزء أو يتخلل السكنات. و هذا البرهان لايفتقر إلى الرجوع إلى إبطال الجوهر الفرد كما كان في البرهان الأول.

[في دفع ما قيل في كيفية حركة الأرض]

و أمّا ما تُوُهِّم أنّ الأرض تهوي بطبعها دائماً فهو باطل لوجهين[2]:

الأول، لِما علمت أنّه لا حركة طبيعية لجسم من الأجسام، و إنّما تكون طبيعية عند مفارقة ملائم، و إذا كانت هذه الحركة أينية، و كل متحرك أيني له ملائم إذا وصل إليه وقف؛ و لمّا كانت الأبعاد متناهية فليس هناك تحت مطلق يمتد إلى غير النهاية لتهوي إليه الأرض طالبةً لجهة السفل دائماً؛ فبطل ما توهّموه.

الوجه الثاني: لو كانت الأرض تهوي بطبعها، لَما لحقها جرمٌ خفيف يُرمىٰ إليها من قُلّة جبل، لكون حركة الثقيل أسرع إلى جهة السفل من حركة الخفيف كالقطن مثلاً؛ و إن كانت حركتها على سبيل التراجع فيلزم أن تكون طبيعة واحدة مقتضية لأمور مختلفة من الجهات و هو محال.

و لايجوز أن تكون حركتها[3] دورية ـ كما توهَّمَه قوم ـ فإنّ الحركة الدورية علمتَ امتناعَ كونِها طبيعية؛ و ليست حركتها إرادية، لأنّها ليست ذات حياة. و إذا لميكن للأرض حركة طبيعية فلا حركة قسرية لها؛ لأنّ القسر على خلاف الطبع و لأنّ القسر غير دائم و لا أكثري؛ و لمّا كانت طبيعتها بسيطة متشابهة الأجزاء، فلو[4] كانت متحركة على الدور بطبيعة[5] أو حياة، وجب أن نشاهد الجزء كذلك؛ فإذا فصلنا جزءاً من الأرض أو قطرة من الماء كنّا نشاهد

---

١. م: ـ يكون.

٢. ابن كمونه، صص ٤٠١ ـ ٤٠٢ با شرح و تفصيل شهرزوری.

٣. م: ـ على سبيل التراجع فيلزم أن تكون طبيعة ... و هو محال؛ و لايجوز أن تكون حركتها.

٤. ب: و لو.

٥. ن، م: لطبيعة.

حركته على الدور و ليس كذلك؛ و أشرف الحركات و أقدمها المستديرة و كذلك أشرفها و أتمّها و أقدمها ما كان بالإرادة.

و لمّا كانت الحركات الفلكية الدورية إرادية، فلها الشرف المطلق و الكمال الأتم لثبات الإرادات و دوام الحركات و الحياة و التقدم؛ فهذا خلاصة ما ذكروه في الحركات.

[في السكون]

و أمّا السكون، فهو عبارة عن انتفاء الحركة فيما من شأنه أن يكون متحركاً.

و قد يطلق لفظ «السكون» على كون الجسم مستقرّاً في مكان؛ فيكون حينئذ من مقولة الأين.

و الضابط في معرفة كون السكون عدمياً، أنّك لاتحتاج في تعقّل كون الجسم المتحرك ساكناً إلى تعقّل أمر آخر سوى أن تستبقي جسميتَه و ترفع الحركةَ.

و قول بعضهم ـ مستدلاً على كون السكون عدمياً ـ: إنّا إذا نظرنا إلى حده وجدناه انتفاء الحركة فيما يمكن فيه الحركة.

فاقتصاره على هذا القدر ليس بصواب؛ فإنّ لقائل أن يقول: لا أسلّم أنّ السكون هو هذا الانتفاء؛ فالذي ذكر في الأول أولى.

فإن قلت: إنّ السكون هو عبارة عن ثبات نسبة الشيء إلى مكانه و ذلك وجودي.

قلت: ليس ذلك هو السكون بل هو من توابع السكون؛ فإذا قلنا: «سكنَ الشيءُ» لم‌ننظر في ذلك إلى نسبة مكان بل ننظر إلى انصرام حركة بسبب انصرام علتها؛ لأنّ السكون علتُه هو نفس عدم[١] علة الحركة لا غير؛ و لايفتقر السكون إلى علة أخرى مغايرة لذلك العدم؛ و لايلزم من كون ثبات نسبة الشيء

١. ن، ب: ـ عدم.

إلى مكانه ـ من لوازم السكون ـ أن يكون نفسه؛ فإن اصطلح أحد على تسمية النسبة المذكورة «سكوناً» فلايمنع منه، و يكون بهذا المعنى علة السكون الطبيعةُ أو عدمُ علة الحركة الذي هو إمّا القاسر أو الطبيعة بعد القسر أو إرادة و غير ذلك؛ فيصير «السكون» عند ذلك اسماً مشتركاً، و يكون الخلاف في اللفظ لا في المعنى.

و اعلم[1] أنّ السكون في تقابل الحركة منه و إليه؛ لأنّ السكون لايجوز أن يكون عدم حركة معينة خاصة؛ إذ لو كان كذلك كان كل متحرك ساكناً؛ لكون كل متحرك إذا كان متحركاً في بعض أنواع المقولات فإنّه لايوصف بما عدا تلك الحركة من باقي أنواع المقولات؛ فيكون السكون عدم كل[2] حركة؛ و حينئذ تطرأ الحركة على السكون و هي الحركة عن ذلك المكان تارة و يطرأ السكون على الحركة إلى المكان أخرى؛ و كل واحد من هاتين الحركتين يقابل السكون المذكور.

* * *

---

١. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ١، ص ٧١۴.

٢. ن، ب: عدماً لكل.

الفصل العاشر
في الزمان و أحواله[1]

من الحكماء مَن أثبت وجوده؛ و منهم مَن نَفاه، أمّا المثبتون له فقد اختلفوا، فمنهم مَن زعم أنّه لايحتاج في إثبات وجوده إلى برهان بل هو من أظهر الأشياء و أوضح العلوم؛ و هو من الأمور التي إن خفيت فخفاؤها لِشدّة ظهورها و جلائها.

و منهم مَن زعم أنّه من الأشياء التي يفتقر في إثبات وجوده إلى برهان؛ و هو الذي ذهب إليه المعلم الأول و أتباعه.

[كلام النُفاة للزمان]

و أمّا النُفاة للزمان، فزعموا أنّه من الأمور التي لاتوجد إلّا في الأوهام دون الأعيان؛ و ذلك لأنّ الجسم إذا قطع مسافة معيّنة، فإنّا لانجده في الأعيان إلّا في حد واحد منها؛ ثم نشاهده في الحد الثاني؛ ثم في الثالث و هكذا إلى أن يقطع آخر حدود المسافة؛ فالحصولات في هذه الحدود و إن لم تجتمع موجودة في الأعيان فهي مجتمعة في الأذهان؛ و لأجل ذلك يحصل الشعور للعقل بأمر ممتد من أول المسافة إلى آخرها؛ أو يجعل ذلك الممتد كالظرف لجيمع هذه الحوادث

---

١. بيشترين مطالب برگرفته است از: المشارع، همان، فصل ٥، ص ٧١ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ٢، فصل ١٠، ص ١٤٨.

و الحركات؛ فهذا الممتد الذي هو الزمان، لا وجود له في الأعيان بل في الأذهان[١].

[كلام المثبتين للزمان]

و أمّا المثبتون له، فقد أثبتوا وجوده بوجهين[٢]:

الأول: و هو مأخوذ من الإمكانات المختلفة و ذلك أنّ الزمان قابل للزيادة[٣] و النقصان؛ و كل ما كان كذلك فليس بمعدوم؛ فالزمان ليس بمعدوم.

أمّا بيان الصغرى، فلأنّا إذا فرضنا وقوعَ حركة في مسافة على قدرٍ من السرعة، فبين ابتداء تلك الحركة و انتهائها إمكانٌ يتّسع لقطع تلك المسافة بحركة تساوي الحركة[٤] الأولى في السرعة؛

و يمكن فرض حصول حركة أخرى تساوي الأولى في الأخذ و الترك إلّا أنّها تكون أبطأ منها؛ فالبطيئة تقطع مسافة أقلّ، و السريعة مسافة أكثر؛ و يمكن فرض حصول حركة تساوي الأولى في السرعة؛ و في وقت التَرك أيضاً دون وقت الابتداء بل ابتدأت بعد ابتداء الأولى؛ فالسريع المتأخر في ابتداء الحركة يقطع مسافة أقلّ ممّا يقطعه السريع الأول؛ فهذه وجوه ثلاثة من الاعتبارات.

أمّا فائدة الفرض الأول، فلأنّه لمّا كانت بين السريع الأول و بين انتهائه إمكانٌ يتّسع لِقطع تلك المسافة بحركة تساوي حركة السرعة الأولى و لايمتلىء[٥] بحركةٍ سرعتها كسرعة الأولى إذا كانت في مسافة أقصر من الأولى؛ و كذلك لايتسع لحركة كسرعة الحركة الأولى إذا كانت في مسافة أطول من المسافة الأولى؛ فذلك الإمكان الممتد لمّا كان له خصوصية قَبِلَ[٦] بعضَ الحركات دون البعض الآخر فيكون موجوداً.

و أمّا فائدة الفرض الثاني، و هو بيان كون الإمكان الممتد يغاير مقدار

---

١. المشارع، همان؛ المباحث المشرقية، ج ١، صص ٧٦٠ ـ ٧٦١.

٢. المشارع، همان؛ الشفاء، همان، ص ١٥٥ ؛ طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ٢٠٣ به بعد.

٣. ن، ب: الزيادة.

٤. ب: ـ تساوي الحركة.

٥. م: لايميل.

٦. م، ب: مثل.

المسافة فلأنّ اشتراك السريعة و البطيئة في مقدارِ هذا الإمكان يقتضي تفاوُتَهما في مقدار المسافة و تشارُكَهما في مقدار المسافة، يقتضي تفاوتهما في هذا الإمكان؛ فدلّ على أنّ هذا الإمكان مغاير لمقدار المسافة.

و أمّا فائدة الفرض الثالث، فهو أنّ السريع الثاني لمّا شارك السريعَ الأول في نفس الحركة و السرعة و خالَفَه في مقدار الإمكان، لزم أن يكون الإمكان مغايراً لنفس الحركة و لِسرعتها؛ ثمّ لمّا كان الإمكان المتسع للسريع الأقصر جزءاً من الإمكان المتّسع للسريع الأطول، فيكون هذا الإمكان قابلاً للمساواة و التفاوت و التطبيق و التجزئة و التقدير.

و هذا الإمكان الممتد له مقدارٌ لأنّه يقاس و له نصف و ثُلث و رُبع؛ و كلّ ما كان كذا فهو مقدّر؛ و هو مقدار غير ثابت، لأنّ الحركة الثانية إذا ابتدأت بعد أن قَطَعت الأولى نِصفَ المسافةَ فإنّها لاتلحقها إذا كانت السرعة فيهما واحدة؛ و علته فوات شيء لايمكن استدراكه من ذلك المقدار، فلايكون مقدار أمر ثابت و إلّا لثبت. و يعرف منه أنّه لايكون مقدار المسافة و المتحرك الثابتين؛ فهو مقدار أمر لايثبت و هو الحركة؛ فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر اللذين لايجتمعان، و الحركة مقدار لمطابقتها المسافة المتقدرة؛ و كل ما طابق المتقدِّر فهو متقدر فالحركة متقدرة.

و لايراد بالإمكان الممتدِ الإمكانُ العام أو الخاصُ[1]؛ فإنّهما لا مقدار لهما، لأنّهما لا نصف و لا ثُلث لهما، بل يراد بالإمكان أمر يقع فيه الحركات غير حركة الفلك الأعلى الذي هذا الإمكان المتقدر هو مقدارها؛ فلاتقع تلك الحركة في هذا الإمكان الذي هو مقدارها و ذلك الإمكان هو الزمان.

فإن قلت[2]: لو كان الزمان موجوداً لكان إمّا مستقرّا أو منقضياً:

فإن كان مستقرّاً لزم أن يكون هذا اليوم بعينه هو يوم الطوفان، و كل حادث في أحد اليومين [حادثاً][3] في الآخر، و ذلك محال.

---

۱. همان، ص ۴۰۲.
۲. همان، صص ۴۰۵ ـ ۴۰۶.
۳. نسخهها: حادث. تصحيح قياسي.

و إن كان منقضياً فيكون بعض أجزائـه قـبل البـعض فـيلزم أن يكـون للزمان زمان.

و أيضاً إن كان موجوداً و لم‌ينقسم، يلزم أن يكون الآن الذي لايـتجزى موجوداً؛ و إن انقسم، فتكون تلك الأجزاء الحاصلة للزمان بعضها قبل البعض؛ و يلزم من ذلك أن لايكون الزمان الحاضر حاضراً.

قلت: الجواب عن الأول أنّا لانسلّم أنّه إذا كان بعض أجزاء الزمـان قـبل البعض الآخر يكون واقعاً في زمان آخر قبله؛ و إنّما يكون كذلك إذا كان الزمان واقعاً في زمان؛ و إن أردتم بكون بعض الأجزاء قبل البعض أن يكون[١] بعض أجزائه شرطاً لوجود البعض الآخر، فذلك مسلم و لايلزم منه وقوعه في زمان آخر.

فإن قلت: الزمان الحادث المـعيّن، عـدمه قـبل وجـوده، قـبليةٌ لاتـجامع البَعدية؛ و القبل و البَعد هو الزمان فيكون للزمان زمان آخر.

قلت: لايلزم من ذلك أن يكون للزمان زمان؛ و إنّما اللازم من ذلك أن يكون الزمان الحادث، عدمُه في الزمان السابق؛ و ذلك الزمان السـابق يكـون عـدمه أيضاً في زمان سابق آخر و هكذا إلى غير النهاية؛ و بهذا المعنى لايلزم أن يكون للزمان زمان آخر.

و الجواب عن الثاني: ماذا تريدون بانقسام الزمان؟ إن أردتم الانـقسام بالفعل، فلِمَ قلتم إنّ عدم الانقسام يقتضي وجـود الآن؛ و إن أردتـم الانـقسامَ بالقوة، فلِمَ قلتم إنّ الزمان إذا كان مـنقسماً بـالقوة[٢] يـلزم[٣] أن يكـون الزمـان الحاضر غير حاضر؟ و ما الدليل على ذلك؟.

الوجه الثاني[٤] من البرهان على إثبات وجود الزمان و تحقيق[٥] ماهيته و

---

١. ن، ب: ـ يكون.
٢. م: ـ فلِمَ قلتم إنّ الزمان إذا كان منقسماً بالقوة.
٣. م: فلايلزم.
٤. همان، ص ٢٠٥.
٥. همان: تحقيق ؛ نسخه ها: تحقق.

أنّه غير ثابت و هو مقدار الحركة: و هو أنّ الحادث عدمه قبل وجوده قبليةً لاتجامع البعدية، لاكقبلية الواحد على الإثنين الذي يجتمع معها؛ فإنّ حال الكون لايجتمع مع حال اللاكون؛ ثم إذا وجد شيء آخر لم‌يكن موجوداً في حالة وجود الأول، ففي حال وجود الأول لايوجد الثاني؛ فهو قبل الآخر و هكذا ما بعد الثاني؛ فهذه قبليات متجددة ليست نفس عدم الحادث و لا فاعله و لا إمكانه و لا جوهراً و عرضاً ممكن الثبات؛ لأنّ كل واحد منها يكون قبل الحادث و معه و بعده.

و أمّا القبلية، فلايمكن أن تكون مع الحادث و لا بعده؛ و هذه القبليات بعضها أقرب من بعض و بعضها أبعد؛ فهي مقدار لأمر غير ثابت و إلّا لكان ثابتاً، فهو مقدار لشيء لايكون له ثبات و هو الحركة؛ فالزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر اللذين لايجتمعان؛ فإنّ المتقدم من أجزاء المسافة يجتمع مع المتأخر منها بخلاف الحركة.

فإن قلت: تقدّمُ أجزاء الزمان و الحركة التي منها الزمان بعضها على بعضٍ إن كان بذات الزمان و نفسِ الحركة التي منها الزمان، لزم تقدّمُ الكل لاشتراكها في تلك الطبيعة؛ و أيضاً تقدّمُها إن كان لنوعها ففي نوعها[1] ما يتأخر؛ و إن كان لأمر عارض إن اتفق في الكل، فلايكون تقدّمُ البعض أولى من البعض الآخر؛ و إن لم‌يكن متفقاً في الكل، فلايكون في كل جزء من الزمان و الحركة تقدّم على جزء من نوعه و تأخر عن جزء آخر.

و الجواب: إنّ تقدُّمَ أجزاء الزمان بعضها على بعض يمتنع أن يكون بالزمان؛ و إلّا لكان للزمان زمان؛ بل التقدم بالطبع؛ فكل حادث إذا حدث يحتاج إلى مرجِّح يكون غير دائم الوجود؛ و إلّا لدام معلوله بدوامه فلم‌يكن حادثاً؛ فالمرجِّح يجب أن يكون حادثاً و يحتاج إلى مرجِّح آخر و هكذا تتسلسل العلل الحادثة إلى غير النهاية؛ إذ لو انقطعت السلسة لزم وجود حادث من غير حدوث مرجِّح و هو محال؛ و الحركة الدورية هي التي لاتنقطع و هي علة حدوث الحوادث فيجب حدوثها، فيكون لها علة حادثة من الحركات؛ فيتقدم جزء من

---

١. ن: تقدمهما ... لنوعهما ... نوعهما.

الحركة على جزء بالطبع لا بالزمان.

و بعض الأجزاء و إن لم‌يكن أولى بالعلية و التقدم، من البعض الآخر بحسب الماهية، فهي أولى بحسب أمر خارج من فاعل محرِّك و غيره من أجزاء مسافة؛ و أجزاء الحركة لايتقدم عين كل واحد على نفس الآخر بل على عدد آخر من نوعها؛ و في الحركات الدورية تقدُّمُ دورةٍ على دورة إنّما هو بالطبع بحسب اعتبار ما يصل إليه الوجود بسبب الفاعل للحركة و الإرادات المتجددة الغير المتناهية.

و أمّا الجواب الثاني: إنّ الزمان و الحركة التي هو[1] مقدارها، إنّما هو حركة واحدة متصلة الأجزاء المفروضة و كذا أجزاؤه[2] لايبقى بعضها مع بعض؛ و نحن فإذا أضفنا التقدم و التأخر إلى أمرين، يجب أن يكونا موجودين؛ و لايصح ذلك في أجزاء الزمان و الحركة؛ فإنّ في حالة وجود المتقدم لايوجد المتأخر و بالعكس؛ فالتقدم و التأخر في هذه الأجزاء المفروضة إنّما هو بحسب الذهن و إلّا فعند بطلان الأول و وجود الثاني كيف يصحّ التضايف بينهما؛ فالتقدم و التأخر إنّما يكون بحسب ملاحظة الذهن الآن[3] الدفعي الوهمي و ما حواليه من الزمان؛ فما قَرُبَ منه من أجزاء الماضي يسمى بَعداً؛ و ما بَعُدَ عنه يسمى قبلاً؛ و المستقبل بالعكس.

و قد نأخذ الذهن مبدأ واحداً فكل ما قرب منه نأخذه أقدم؛ و ما بعُدَ عنه نأخذه أبعد؛ فعلم أنّ التقدم و التأخر في الزمان إنّما هو بحسب قُرب و بُعد من الآن، لا من الحركة من حيث هي حركة؛ و تخصّصُ كل واحد من هذه الحركات بالقرب أو البعد إنّما بنفس قُرب بعضها من[4] بعض و إن كان ذلك بحسب اعتبار أمور متعلقة بمسافات[5].

---

۱. م: هي. ضمير «هو» به «الزمان» برمی‌گردد.
۲. ن، ب: الزمان.
۳. ن، ب: للآن.
۴. م: إلى.
۵. ب: لمسافات.

[في الآن][1]

و أمّا «الآن»، فإنّه طرف وهمي[2] للزمان يكون بين الماضي و المستقبل، به يتصل أجزاؤهما الفرضية.

و ستعلم أنّ الحركة التي منها الزمان، و الزمان أيضاً، لا انقطاع لهما؛ و كل منهما متصل واحد فلا طرف لهما بالفعل؛ فالطرف إنّما يكون بالفرض، كشعور يقع دفعة، كمماسّة جسم لآخر[3]؛ و لايتصور حصول الآن على غير هذا الوجه؛ و نسبة[4] «الآن» إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط؛ فالنقطة لمّا كانت طرفاً للخط فكذلك الآن طرف للزمان؛ و خط الدائرة لمّا لميكن له طرف بالفعل بل بالفرض فكذلك الزمان.

و قد يطلقون «الآن» على زمان صغير عن جنبتي هذا الآن الوهمي فيقال: «مشى الآن» و «يمشي الآن» و هذا الآن زمان قريب بين الماضي و المستقبل.

و قد يعبّر بعضهم عن هذا الآن بـ«الوقت المتعين» عند وصول الفلك إلى محاذاة شيء.

و الآن الوهمي لايتعاقب، و إلّا لكان منها متقدم و متأخر فيحصل من مجموعهما مقدار مترتب يطابق مقادير الحركات؛ فكان[5] يلزم أن يكون للحركات و المسافات أجزاء لاتتجزّى و قد مرّ بطلان ذلك.

و الآن ليس له أجزاء و إلّا لكان لها[6] ترتيب[7] مركب من متقدم و متأخر؛

---

١. المشارع، همان، ص ٧۶ به بعد؛ التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، صص ۴٠۶ ـ ۴٠٨؛ الشفاء، همان، ١۶٠ به بعد.

٢. م: ـ وهمي.

٣. عبارت نسخه‌ها نارسا است برای روشن شدن مطلب رجوع شود به عبارت سهروردی و ابن كمونه: متن التلويحات (شرح ابن كمونه ص ۴٠۶): «و يتعيّن الآن بشعور دفعي أو وقوع أمر دفعي فيتعيّن به»؛ شرح ابن كمونه، ص ۴٠٧: «... و إنّما يتعيّن بما يقع الشعور به دفعة أو يكون حصوله في نفسه حصولاً دفعياً كمماسة جسم لآخر ...».

۴. همان: فنسبة.

۵. م: و كان.

۶. ب: ـ لها.

٧. ن: ترتّب.

فما[۱] أمكن وقوعُه دفعةً و قد فرض وقوعه دفعة؛ هذا خلف؛ فبين كل آنَين زمان.

و أخطأ مَن قال: إنّ التقدم و التأخر المذكورين في تعريف الزمان يجب أن [يكونا][۲] بحسب المسافة لا بحسب الزمان لئلايلزم الدور؛ فإنّ[۳] المسافة الواحدة قد يقع فيها حركات بعضها متقدمة و بعضها متأخرة.

بلى، لو قيل إنّه لولا المسافة لم‌يكن لهذه الحركات التي نحن فيها مقدار، لكان حقاً؛ و كما أنّه في أجزاء المسافة بالنسبة إلى القاطع لها متقدم و متأخر، فكذلك في أجزاء الزمان؛ و كما أنّ التقدم و التأخر في المسافة إنّما كان لصحة فرض الأجزاء فيها لكونها اتصالاً واحداً، و كذلك في الزمان، و إذا فهمت ما قلناه في الآن؛

فلا معنى لقولهم[۴]: إنّا نعيّن آناً فنقول: إمّا أن يكون الفلك فيه ساكناً أو متحركاً؛ و لمّا امتنع عليه السكونُ تعيّنَ الحركةُ و كنتم[۵] منعتم الحركة في الآن لكونه دفعياً.

لأنّا نقول: إنّ الفلك ليس بساكن لامتناع السكون عليه؛ و لا هو أيضاً متحرك في الآن لامتناع وقوع الحركة في الآن؛ لأنّه دفعي و الحركة لاتكون دفعية.

فإن قلت: يلزم من صحة هذا الجواب اجتماع النقيضين و هو أن يكون الفلك غير متحرك و لا ساكن؛ لأنّ السكون ليس إلّا عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك.

قلت: لايلزم من كونه غير متحرك و لا ساكن في الآن، صحة اجتماع النقيضين؛ و إنّما يلزم ذلك لو كان المتحرك في الآن يناقض الساكن[۶] أو يساوي ما هو مناقض له؛ و الأمر ليس كذلك لكونه أخص من نقيضه؛ فإنّ نقيض الساكنِ اللاساكنُ المساوي للمتحرك؛ لكن المتحرك في الآن يكون أخص من

---

۱. «ما» نافيه است.
۲. نسخه ها: يكون.
۳. بيان علت خطا است.
۴. همان، صص ۴۰۸ ـ ۴۰۹.
۵. ن: كنت.
۶. م: السكون.

المتحرك مطلقاً؛ فيكون أخص من مساويه الذي هو اللاساكن؛ فالمنفصلة مانعة الجمع دون الخلوّ[١]؛ و حينئذ لايلزم اجتماع النقيضين.

و اعتبر بقول القائل إنّ زيداً إذا لم‌يكن متحركاً و لا ساكناً في البيت لايلزم أن لايكون متحركاً في السوق.

و الزمان لا أول[٢] له و لا آخر؛ إذ لو كان له أول، كان عدمه قبل وجوده؛ و القبل أيضاً من الزمان فيلزم أن يكون قبل الزمان زمان؛ و يلزم من فرض عدم الزمان فرضُ حصولِه و هو محال.

[احتجاج من زعم أنّ الزمان واجب الوجود و جوابه]

و بهذا احتجّ من زعم[٣] أنّ الزمان واجب الوجود؛ لأنّ كل ما لزم من فرض عدمِه وجودُه فيلزم من فرض عدمه محال؛ و كل ما كان كذلك فهو واجب لذاته.

و جوابه، أنّا لانسلّم أنّه يلزم من فرض عدمه بعد وجوده محال، و إنّما يلزم من فرض عدم الزمان الموجود بعد الوجود زمان آخر[٤]، لا أنّه يلزم من عدم ذلك الشيء وجود ذلك الشيء بعينه.

ثمّ لِمَ قلتم إنّ كل ما لزم من فرض عدمه بعد وجوده محال فهو واجب لذاته؟ فإنّه لو فرض عدم المعلول الأول بعد وجوده، كان يلزم منه المحال و هو وجود العلة بدون المعلول؛ و مع ذلك لايكون ذلك المعلول واجباً لذاته؛ فالمحال ما[٥] لزم من مجرد عدمه بل من وجود العلة بدون المعلول؛ و لو لزم المحال من مجرد عدمه فقط، للزم في الموضعين أن يكونا واجب الوجود؛ و كذلك لو كان للزمان آخر، لكان عدمه بَعد وجوده و البَعدُ أيضاً زمان؛ فيلزم أن يكون بعد كل الزمان زمان؛ فيلزم من فرض عدم الزمان فرض وجوده و هو محال.

---

١. ن: الخلق. ٢. ب: الزمان الأول.

٣. همان، ص ٤٠٩؛ الشفاء، همان، ص ١٥ با بيان ديگر.

٤. ابن كمونه: لانسلّم أنّ المحال لازم من فرض عدمه بل هو لازم من فرض عدمه قبل وجوده أو بعد وجوده. ٥. «ما» نافيه است.

[في أنّ الزمان مقدار حركة مستديرة]

و الزمان لمّا كان مقدار الحركة فيجب أن يكون مقدار حركة مستديرة؛ إذ لو كان مقدار حركة مستقيمة فإن لم تذهب إلى غير النهاية، لزم انقطاع الزمان؛ و إن ذهبت إلى غير النهاية لا بالتعاود، كانت الأبعاد غير متناهية؛ و إن ذهبت إلى غير النهاية بالتعاود، فقد عرفت أنّ بين كل حركتين مستقيمتين زمان سكون؛ و يلزم انقطاع الحركة فينقطع الزمان لانقطاع موضوعه و الأقسام الثلاثة محال.

فالزمان يجب أن يكون مقدارَ حركةٍ مستديرة؛ فإمّا أن تكون هي الحركة اليومية التي هي أظهر الحركات أو[1] غيرها؛ و الثاني محال لأنّ الحركة الحافظة للزمان يجب أن تكون ما يوجد بها الساعة و اليوم[2] و الأمس و الشهر و السنة؛ و ليس كذلك غير الحركة اليومية؛ فهي الحافظة للزمان و هي حركة الجرم الأقصى التي من المشرق إلى المغرب؛ و لايطلق لفظ الزمان إلّا على حركته؛ و الكافة يعرفون ذلك و لايتوقفون فيه و يجمعون من أعدادها شهراً و سنة.

و قد سمّى بعض القدماء المفارقَ «زماناً»؛ لكونه علة الحركة بثباته السرمدي؛ و هذه تسمية مجازية، لأنّ المفارق لا مقدار و لا امتداد له؛ فلايمكن أن ينطبق عليه مقدار.

[في أنّ الزمان أظهر الأشياء]

و الزمان من أظهر الأشياء و أجلاها و إن خفي على البعض فذلك الخفاء إنّما هو لشدة ظهوره؛ فإنّه إذا فات على [أحدٍ][3] ظهيرةً[4] ما أراده بكرةً، فقد فاته ما لم‌يثبت؛ و له مقدار غير ثابت هو مقدار حركة الشمس اليومية التي هي أوضح الحركات؛ فاقتصرْ على مسألة الزمان على هذا الجلي الظاهر و لاتطلب الشمس بضوء المصباح.

---

١. ن: و.   ٢. ب: + و الليلة.

٣. نسخه ها: الاخذ؛ تصحيح قياسى از جانب مصحح: أحد.

٤. ظهيرة: ظهر، نيمروز.

و الحركات الدروية نوع واحد؛ و حركة كل فلك إنّما تخالف حركة الفلك الآخر بالعدد، إذ لا فصل؛ فهي واحدة ليس فيها كثرة إلّا بحسب الفرض الوهمي.
و قد قسّموا[١] الزمان إلى أجزاء من الأيام و الشهور، و السنين و ليس في الخارج يوم و شهر و سنة؛ لأنّ هذه لها أجزاء من الساعات و الدرج و الدقائق لاتوجد بدونها و حصول هذه محال؛ فإنّها كلها أمور ذهنية و إن أخذت من أمور عينية؛ و قد يقدِّر الذهنُ الحركات بالزمان، كما قدَّر الزمانَ أوّلاً بالحركة الأولى؛ و الآن الوقتي يعدّ[٢] الزمان كما أنّ الآن الحقيقي يعين الآن الوقتي؛ و العادّ للشيء ما عيّن له معنى الوحدة أوّلاً؛ ثم يعطيه الكثرة بعد ذلك بالتكرار.

[في الأزل والأبد والدهر والسرمد]

و نسبة الزمان[٣] إلى الحركات، كنسبة الذراع إلى المذروعات؛ و نسبة الأمور المتغيرة إلى المتغيرة هو الزمان؛ و نسبة الأمور الثابتة إلى المتغيرات التي هي[٤] الزمان هو الدهر؛ و نسبة الأمور الثابتة إلى الثابتة هو السرمد؛ و السرمد في أفق الدهر؛ و الدهر في أفق الزمان الذي هو كمعلول الدهر الذي هو كمعلول السرمد[٥]؛ لأنّه لولا دوام نسبة المجردات بعضها إلى بعض و إلى مبدئها ما تصور وجود الأجسام و لا حركاتها؛ و كذلك لولا دوام نسبة الزمان إلى مبدئه ما أمكن وجود الزمان؛ فالسرمد علة الدهر و الدهر علة الزمان.

و دوام الوجود في الماضي يسمى «الأزل»؛ و في المستقبل يسمى «الأبد»؛ و الدوام المطلق يعم «الدهر» و «السرمد».

و الزمان لا كلّ له في الأعيان؛ و له كل محدود من أجزاء محدودة في الذهن؛ و ما لا كل له في الأعيان لا جزء له في الأعيان[٦] و بالعكس؛ و لمّا لم يكن

---

١. المشارع، همان، ص ٧٧.
٢. م: يعيّن.
٣. المشارع، همان، ص ٧٨.
٤. م، ن: هو.
٥. همان‌جا: كمعلول للدهر والدهر كمعلول للسرمد؛ الشفاء، همان، ص ١٧١ با اختلاف در الفاظ.
٦. ب: ـ لا جزء له في الأعيان.

للزمان أجزاء[1] عينية بل ذهنية، فأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق.

و ليس بصواب توهّمُ بعضهم أنّ نسبة الساعات إلى الزمان كنسبة الثلاثة إلى العدد؛ لكون الثلاثة ليست جزءاً لعدد بل جزئية له؛ و إذا قلنا السكون في الزمان أو[2] يتقدر به الزمان فهو على سبيل الفرض؛ بمعنى أنّ الجسم الساكن لو فرضناه متحركاً بدلاً عن سكونه ـ كانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان؛ و كذلك إذا قلنا الجسم في الزمان لايكون لذاته بل لأنّه في الحركة و الحركة في الزمان؛ و قولهم إنّ الآن في الزمان فهو تجوّزٌ.

و بهذين الأمرين استدلّ من زعم أنّ الزمان ليس مقدار الحركة؛ لأنّ الزمان كما قدّر بالحركة فقد قدّر بالسكون؛ و كما يقال هذه الحركة في هذا الزمان، فكذا يقال الجسم في الزمان؛ و ما ذكرناه هو جواب عن هذا.

و أمّا قول فخر الدين[3]: إنّ الأقرب عندي و الحق في الزمان و المدة ما ذهب إليه أفلاطن أنّ الزمان جوهر قائم بذاته؛ فإذا اعتبر إلى الأمور الثابتة الغير المتغيرة فهو «السرمد»؛ و إن اعتبر بالنسبة إلى ما قبل المتغيرات من الحركات فهو «الدهر»؛ و إن اعتبر بالنسبة إلى مقارنة المتغيرات معه فهو «الزمان».

قال: و هذا المذهب إلى العلوم البرهانية أقرب؛ و عن ظلمات الشبهات أبعد.

و أنت فقد عرفت أنّ الزمان له مقدار غير ثابت لا وجود له في الخارج بل وجوده ليس إلّا في الذهن؛ فكيف يصح أن يكون الجوهرُ القائم بذاته المجردُ عن المادة المتحققُ في الخارجِ العريُ عن الأوضاع و المقادير، هو[4] الزمان؛ و هذا يناسب ما ذكره أبو البركات البغدادي[5] إنّ الزمان هو مقدار الوجود لقول الناس

---

١. ب: جزء. ٢. م: إذ.

٣. المطالب العالية، طبع دار الكتاب العربي، ج ٥، ص ٥١.

٤. ن، ب: + هذا.

٥. با آن كه بسيار تفحص كردم، موضع اين سخن در المعتبر يافت نشد.

بعضهم لبعض: أطال الله بقاك أي وجودك و زمانك.

و الوجود و إن كان أمراً ذهنياً إلّا أنّه لا مقدار له لينطبق على غيره من المقادير.

و الزمان قديم بمعنى إنّه لايسبقه عدم زماني؛ و بإزائه الحادث الزماني و هو الذي سبقه عدم زماني. و قد يعنون بالقديم ما لايتقدم وجودُه على لا وجوده[١] تقدماً ذاتياً؛ و يمتنع أن يتقدمه اللاوجود تقدماً زمانياً؛ و هذا لايكون إلّا واجب الوجود لذاته فقط؛ و بإزائه الحادثُ بالحدث الذاتي و هو ممكن.

و قد أورد بعض الحكماء شكّاً و هو أنّ المتحرك إذا قطع مسافة فيكون آتياً على عدد من الأيون؛ فإن استبقي كل أين زماناً يلزم أن لايكون متحركاً في ذلك الزمان و قد فرضناه متحركاً، هذا خلف.

فإن قال: يتجدد أين آخر يسيراً يسيراً فنقول: إذا فرضنا المتحرك فارَقَ الأين الأول، فإن حصل في الثاني حصل المطلوب؛ و إن لم‌يحصل في الأين الثاني مع مفارقته للأول، لزم أن يكون في الزمان المتخلل لا في[٢] أين و هو محال.

و إن لم‌يستبق كل أين زماناً، فيلزم أن يحصل له كل أين في آن؛ و يمتنع خروجه عنه[٣] في ذلك الآن؛ و إلّا لزم اجتماع الوجود و العدم في آن واحد و هو محال؛ فيجب أن يخرج عنه في آن ثان؛ فيكون بين الآنين زمان يكون المتحرك مستبقياً للأين فيه؛ و كنّا فرضناه غير مستبق هذا خلف.

و الجواب، أنّ إتيان المتحرك على تلك الأيون لايخلوا إمّا أن يكون بالقوة أو بالفعل؛ فإن كان بالقوة فهو مسلّم؛ فإنّ المسافة للمتحرك واحدة و الحركة أيضاً واحدة؛ و المتحرك له أين واحد لا تعددَ فيه و لايتجزى و لا امتياز إلّا بحسب الفرض الوهمي فحسب؛ و ليس للمتحرك في جميع حركته في تلك المسافة إلّا أين واحد ينقسم في الذهن إلى أيون.

---

١. ن، ب: لايتقدم وجودُه لاوجودَه.

٢. ب: ـ في.

٣. م: ـ عنه.

و أمّا إذا كان الإتيان على تلك الأيون بالفعل، فتلك الأيون حينئذ لاتتعدد في الأعيان بل هو في الأعيان أين واحد؛ و أين المتحرك لابد و أن يخالف أين الساكن؛ لأنّ أين الساكن يساويه مكان واحد يبقى فيه ذلك المتحرك؛ و أمّا أين المتحرك فيكون من جهة ما يتحرك فيه جميع تلك المسافة التي يتحرك فيها فهو أين واحد في الأعيان؛ نعم، قد يعرض له أن يصير منقسماً في الوهم إلى أيون متعددة منقسمة بحسب انقسامات الجسم إلى غير النهاية؛ و هكذا حكم الحركة، فإنّ كل واحد من أجزائها إذا توهّم خروجه عن حيّزه بحيث لاينتقل كله عن كل أجزاء ما يتوهم أنّه أين له في الأول، بل إنّما يتغير[1] بسبب الأجزاء المتوهمة إلى ما يتوهم من أجزاء المسافة؛ فإذا خرج جزء إلى الحيّز المتجدد خلا من الحيّز الأول جزء؛ فيتغير الأين.

و لمّا انقسمت الحركة و المسافة إلى غير النهاية، فلاتكون قسمة هذا الأين منتهية؛ فلايكون هناك أين أول.

فهذا الغلط نشأ من أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل.

ثم قوله: إمّا أن يستبقي أيناً أو لا؛ و الأول محال لتحصله[2] كل أين في آن؛

قلنا: لِمَ قلتم إنّه إذا لم‌يستبق[3] في الأين زماناً يكون انتقاله عنه في آن؛ بل الأمران ينتفيان عنه فلايبقى زماناً فيه و لاينتقل عنه في آن؛ كما أنّ المتحرك إذا لم‌يكن متحركاً في الآن لايلزم أن يكون ساكناً.

و أمّا قوله: إنّ تجدّدَ الأين يسيراً يسيراً غير جائز لأنّا عند فرضنا مفارقة المتحرك للأين الأول إن لم‌يحصل في الأين الثاني لزم كونه في الزمان المتخلل لا في أين.

قلنا: المتحرك إذا تحرّكَ عن الأين الأول، فخروجُه عنه هو حصوله في الأين الثاني و شروعه بالدخول فيه على التدريج.

---

۱. م: يتعيّن.
۲. ن، ب: لتحصيله.
۳. ن: لم يبق.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم الثاني
في بسائط الأجرام العلوية و السفلية
و يشتمل على فصلين

الفصل الأول
في أقسام هذه البسائط[1]

قد عرفت وجود المحدِّد و الأفلاك؛ و أنّها لاتنخرق و لاتتكوّن و لاتفسد؛ و أنّها غير قابلة للحركة المستقيمة؛ و لاتتصل بغيرها ممّا يماسّها.

و أمّا البسائط العنصرية و المركبات، فهي قابلة لذلك كله؛ فإنّ المتحرك يخرق الهواءَ في مشيه؛ ثم يلتئم بحركة مستقيمة؛ و انفصالُ أجزاء الأرض و الماء مشاهَدٌ؛ و لايتصور ذلك إلّا بخرق و حركة مستقيمة؛ و الحركة المستقيمة يلزمها خرقان: خرقٌ للمتحرك عن أجزاء كلية ما انفصل عنه؛ و خرقٌ لِما[2] يتحرك فيه؛ فإذا صحت الحركة المستقيمة على هذه الأجسام و الخرق و الانفصال، فإمّا أن تكون قابلة للتشكل و تركِه و الاتصالِ[3] و الانفصالِ بسهولة أو بعُسر؛ و الأول يسمى الرطب و الثاني يسمى اليابس.

---

١. مطالب اين فصل برگرفته است از المشارع، ص ١١٨ به بعد؛ ابن كمونه، صص ٤١٨ - ٤٢٥.

٢. ب: الماء.

٣. ب: ـ و الانفصال، فإمّا أن تكون قابلة للتشكل و تركِه و الاتصالِ.

و زعم المشاؤون أنّ الجرم الفلكي لايقبل شيئاً منهما.

و زعم جماعة من المتألّهين[۱] أنّها في غاية ما يكون من الصلابة و اليُبْس و الملاسة[۲]؛ و هي في دورانها بمماسة بعضها بعضاً، يسمع المتلطّفون بالحكمة و الرياضة لها أصواتاً موسيقية مطربة و ألحاناً و نغمات متناسبة مشجية[۳] تقف القوى البدنية عند ذلك و يحيّر العقل؛ و يسلبون عنها باقي الكيفيات من الحرارة و البرودة و الرطوبة.

أمّا الحرارة، فإنّها[۴] لاتعرض إلّا للأجسام السيّالة المتحلّلة عند الحركة و تفارق الأجزاء بعضُها بعضاً عند الغليان؛ و الفلكيات فهي متماسكة الأجزاء لما ذكرنا من شدة اليبس المانع من الانحلال.

و أمّا البرودة، فهي من لوازم السكون الممتنع عليها لدوام[۵] دورانها فلايعرض لها السكون.

و أمّا الرطوبة، فإنّها تكون عند ضَعفِ التماسك و هي شديدة[۶] التماسك من شدة اليبس.

و ذكر **صاحب إخوان الصفاء**[۷] أنّ شدة اليبس من شدة الحركة و الدوران؛ و الحركة تُولِّد الحرارةَ؛ و الحرارةُ تولِّد اليبوسةَ؛ و اليبوسةُ إذا تناهت في الغاية أطفأت الحرارةَ.

[في معنى قولهم إنّ الأفلاك طبيعة خامسة]

و اعلم أنّ معنى قول الحكماء إنّ الأفلاك طبيعة خامسة[۸]، أنّها لاتقبل الكونَ و الفسادَ و التغير و الاستحالة و الزيادة و النقصان و الخرقَ و الالتيام و

---

۱. رسائل إخوان الصفاء، جزء ۲، الرسالة الخامسة ـ في الموسيقي، صص ۱۵۲ ـ ۱۵۳.

۲. ب: الملابسة.

۳. به معناى «مُحزِنة».

۴. ن (نسخه بدل): لأنّها.

۵. ب: الدوام.

۶. ن: فشديدة.

۷. رسائل إخوان الصفاء، جزء ۲، رساله دوم از جسمانيات طبيعيات، ص ۴۲ و ۴۷.

۸. همان، صص ۳۹ ـ ۴۲.

الحركة المستقيمةَ، كما قبلتها[١] الأركانُ الأربعة.

[مشاركات الأفلاك و اختلافاتها مع الأجسام السفلية]

و الأفلاك تشارك الأجسامَ السفلية في الطول و العرض و العمق و الجسمية و النور و الحركة و الشكل و الإشفاف و اليُبْس الممسك[٢] لأجزاء الجسم.

و تختص الأجسامُ الطبيعية بالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و التغير و الاستحالة و الحركة المستقيمة؛ و لايوجد في الفلكيات شيء من هذه. فلهذا قيل إنّها طبيعة خامسة.

و لايعنون بالطبيعة الخامسة أنّها تخالف الأجسام العنصرية في كل الصفات؛ و كيف يقولون ذلك و القمرُ تختلف أجزاؤه في قبول النور و الظلمة و هو كثيف له ظل كما يكون للأرض؛ و الأفلاك كلها شفافة[٣]، كالهواء و الماء و البلور و الزجاج.

و كذلك الشمس و الكواكب تشارك النارَ في النورية.

و الأفلاكُ أيضاً تشارك الأرضَ في اليبس.

و الفلكيات ليست موصوفة بالثقل و الخفة لامتناع خروجها عن أمكنتها فإنّ كل جسم إذا كان في مكانه الخاص لايوصف بالثقل و الخفة؛ لأنّ الثقل و الخفة يعرضان للأجسام عند خروجها عن أماكنها الخاصة إلى الأمكنة الغريبة[٤]؛ فتكون الأرضُ في مكانها الخاص ـ أعني مركز العالم ـ غير ثقيلة؛ و كذلك الماء فوقها غير ثقيل أيضا.

و كذلك كون الهواء فوق الماء، و النار فوق الهواء، غير خفيفين.

و إنّما يعرض الثقل و الخفة لأجزاء الأجسام العنصرية إذا خرجت عن

---

١. ب: قبلها.
٢. م: الممسكة.
٣. ب: شفافي.
٤. م: القريبة.

أماكنها الخاصة إلى الأمكنة الغريبة[1]؛ فعند ذلك تريد اللحوق بمركزها و أبناء جنسها؛ فإذا منعها مانع و وقع التنازع و التدافع سمّي ذلك «ثقلاً» إن كان المقصد هو المركز؛ و إن كان هو المحيط سمّي «خفة».

و يدلّ على كون كل جسم في مكانه الخاص لا ثقيلاً و لا خفيفاً التجربةُ و الاعتبارُ؛ و ذلك أنّ[2] القِربة المملوءة من الماء[3] ترسب فيه، و المملوء هواء يطفو[4] فوقه؛ و مع ذلك فالّتي فيها الماء الراسب[5] فيه لايوجد لها ثقلاً؛ لأنّ الماء في الماء غير ثقيل، بخلاف ما إذا صارت فوق الماء؛ فإنّه يحس بثقلها لأنّ الماء في الهواء ثقيل و التي فيها الهواء بالعكس؛ لأنّ الهواء في الماء خفيف و في الهواء غير ثقيل[6].

[الكيفيات الأربع ـ بسائطها و مركباتها ـ و بعض أحكامها و أحوالها]

و لمّا علمت أنّ الجهات الطبيعية جهتان ـ علو و سفل ـ دون الباقي؛ فكل متحرك إمّا أن يتحرك إلى الوسط أو عنه أو عليه. و الحركة التي على الوسط وضعية دورية، و الطبيعية لايمكن أن تكون دورية وضعية فهي مكانية؛ فحركة المتحرك إن كانت بسبب كيفية توجب الحركة عن الوسط فهي الحرارة؛ و إن كانت لكيفية توجب الحركة إلى الوسط فهي البرودة. و الدليل على ذلك أنّا نشاهد المتسخّن في الغاية يصعد إلى فوق فإذا برد إلى الغاية نزل؛ فعلّةُ الحركة إلى فوق إمّا الحرارة أو لازمها و هي الخفّة؛ و علّةُ الحركة إلى أسفل إمّا البرودة

---

۱. م: القريبة.

۲. رسائل إخوان الصفاء، همان، ص ۴۱: «و طريق تجربته أن تملأ قِربتين: إحديهما من الماء، و الأُخرى من الريح الذي هو الهواء؛ ثم تطرحهما في بركة ماء ...».

۳. ن، ب: ماء.

۴. م: المملوء هواء يظفر ؛ ن، ب: المملوء هو الطفو ؛ تصحيح قياسى از مصحح: المملوء هواء يطفو ؛ يطفو: از طفا يطفو: علا فوق الماء و لم‌يرسب.

۵. ن: الراسبة.

۶. پايان مطلب برگرفته از رسائل إخوان الصفاء.

أو لازمها و هو الثقل.

و إذا كان الحارّ بالطبع يقتضي الصعود، فالنازل[1] بالطبع غير حار؛ و كذلك إذا كان البارد يقتضي النزول، فالصاعد بالطبع غير بارد؛ فالحارّ إذا صعد إلى غاية الفوقية بحسب المناسبة المستحقة[2] لذلك المكان فهوّ النار و إن كان دونه فهو الهواء؛ و البارد إذا نزل إلى غاية السفلية بحسب استحقاقه لذلك فهو الأرض و إن كان دونه فهو الماء؛ فالأجسام بحسب قبول التشكل و الانفصال بسهولة أو بعسرٍ، تنقسم إلى رطبة و يابسة و لايخلو شيء من الأجسام عنهما؛ و بحسب الثقل و الخفة و الميل إلى العلو و السفل، تنقسم إلى الحرارة و البرودة و لايخلو جسم عنهما.

و الحرارة و البرودة كيفيتان فعليتان؛ و الرطوبة و اليبوسة كيفيتان انفعاليتان؛ فهذه أربعة.

ثم إذا تركّبتْ هذه حصلت أربعة أخرى حار يابس، و حار رطب، و بارد يابس، و بارد رطب.

و البسائط العنصرية[3] و ما تركّب عنها، لاتخلو عن هذه الأربعة؛ لأنّ الأقسام بحسب التقسيمين يكون عاماً لجميع الأجسام، و لايجوز أن يكون في بعض البسائط حرارة فقط أو برودة فحسب؛ فإنّ التقسيم الآخر[4] أثبت عليه إمّا اليبوسة أو الرطوبة.

و لايمكن اجتماع الكيفيات الأربع و لا الثلاثة في بسيط واحد؛ و إلّا لزم اجتماع المتضادات فيه و ذلك محال؛ فوجب من هذا انفراد كل بسيط من هذه الأربعة بإثنين من هذه الكيفيات؛ فيتم بها الأركان الأربعة التي للعالَم[5] و يحصل بها الفعل و الانفعال التام المحتاج إليها في الممتزجات.

و هذه الكيفيات الأربع صور منوّعة عند بعض الأوائل؛ و أعراض تنبعث

---

١. ن: فالنار.
٢. ب: المسخنة.
٣. م: الأربعة.
٤. ب: الأجزاء.
٥. م: العالم.

عن الصور النوعية الغير المحسوسة عند المعلم الأول و أتباعِه. و هذه الطريقة أقرب فى حصر الأركان في أربعة.

و إذا انحصرت الأركان في أربعة انحصرت الأسطقسات في أربعة؛ إذ التركيب و التأليف إنّما يكون من الأركان.

و قد ذكر القدماء طريقة أخرى في حصر الأسطقسات في أربعة، فقالوا: لو كان العنصر واحداً ما صحّ فعل و انفعال؛ إذ لايمكن أن ينفعل شيء عن نفسه و لا أن يفعل في ذاته كيفية تخالف مقتضى ذاته؛ و الأفعال و الانفعالات كثيرة، فتحتاج إلى التكثر. و علمت تناهي الأجسام فيجب وقوف هذه الكثرة عند حد؛ و أن يكون كل واحد منها له صورة يصدر عنه بسببها فعل و انفعال ليتم بذلك التركيب و المزاج.

و الكيفيات الأربع الأولى الحاصلة للبسائط المحسوسة التي تقتضيها الصور الطبيعية، لمّا تقدّمت على الفعل و الانفعال و على الكيفيات الحاصلة منها بعد التفاعل، فيجب أن تكون علة لهذه الأشياء و مصحِّحة للتوسط المزاجي و محسوسة تشعر بها الحواس و تنفعل عنها؛ فإنّ معنى المزاج ليس إلّا توسط متضادات؛ و يجب أن يكون في كل واحد من تلك البسائط حصة تامة من ذلك التوسط.

و أمّا الكيفيات التي لاتعمّ الأجسام، كالألوان و الطعوم و الروائح و غيرها ممّا يخلو عنها بعض الأجسام، لو كانت من مقتضيات الصور الطبيعية وجب أن لايخلو عنها و لا عن طرفَي أضدادها و جنسها، كثيرٌ من الأجسام؛ و الكيفيات الأولى المحسوسة بخلاف هذا، فإنّه لايخلو جسم عن شيء منها.

فالكيفيات الأولى اللاحقة بالعناصر تبعاً لصورها، أربعة: الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة

ثم إنّهم يعدّدون ما عداها و يبيّنون[1] أنّه قد يخلو بعض الأجسام عن جنسها و عن طرفَي أضداداها و متوسطاتها؛ فيقولون إنّ الشكل لايوجب

---

۱. ب: يثبتون.

اختلاف العناصر اختلافاً أوّلياً لاتفاق أشكال[١] البسائط؛ و كذلك الخفة و الثقل فإنّه يُستدَلّ بهما على صفة في الجسم توجب التحيّزَ لا على حال التركيب.

و أمّا باقي الكيفيات الثواني الملموسة، كالهشاشة و اللزوجة و غيرهما فإنّها إنّما حصلت بعد التركيب، و إذا لم يجز أن يكون باقي الكيفيات لاحقة بالعناصر تبعاً لصورها، تعيّن أن يكون ذلك هي الكيفيات الأربع:

فالحرارة و البرودة، كيفيتان فاعلتان؛ لأنّ الحرارة كيفية ملطِّفة محلِّلة مُصعِّدة تجمع بين المتشاكلات و تفرّق بين المختلفات.

و أمّا البرودة، فهي كيفية مسكِّنة معقِّدة تجمع بين المتشاكلات و غيرها.

و أمّا الرطوبة و اليبوسة، فكيفيتان منفعلتان، لأنّ الرطوبة كيفية بها يكون الجسم سهل القبولِ للتشكل و تركِه و الاتصال و الانفصال.

و أمّا اليبوسة، كيفية بها يكون الجسم عسر القبول للتشكل و تركه و الاتصال و الانفصال.

و الحار و البارد يؤثّران في الرطب و اليابس؛ و أمّا الرطب و اليابس فلايؤثّران في الحار و البارد من حيث هما كذلك لكنهما يؤثر كل واحد منهما في الآخر.

فعلم من هذا البيان المبني على الاستقراء أنّ الكيفيات التي تقوم ـ بالأسطقسات المعيّنة ـ على الفعل و الانفعال، هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة.

فالأسطقسات الأولى القائمة بها هذه الكيفيات يجب أن تكون حارة و باردة و رطبة و يابسة.

و في هذا الكلام نظر؛ فإنّ عدّهم الكيفيات الملموسة و تبيينهم أنّها إنّما حصلت بعد التركيب ليس بصواب؛ لجواز بقاء شيء من الكيفيات البسيطة التي هي غير الأربع، يكون المفتش قد غفل عنها على ما عرفته في إحصاء الصفات في الاستقراء فلايتم ما ذكروه.

---

١. ن، ب: ـ أشكال.

ثم حصرهم التأثير و التأثر في الحرارة و البرودة بقولهم: إنّ التغيير إمّا أن يكون بالتحلل و التحليل فيؤلم الحاس فهو الحرارة؛ و إن كان بـالنقيض و التكييف فيؤلم الحاس[1] فهو البرودة؛ ليس بصحيح؛ فإنّ[2] الخصم قد يـمنع أن يكون التأثير و التأثر منحصراً في هذين القسمين و يجوز وقوعهما على وجه آخر غير القسمين.

[العناصر الأربعة و بعض أحوالها و أحكامها]

و أمّا حصرهم العناصر في أربعة، فالطريقة القديمة لهم و هي أنّ المركب لابدّ و أن يكون تركّبه من جسمين كثيفٍ و لطيفٍ؛

و الكثيف، إمّا أن يكون يابساً منعقداً و هو الأرض؛ أو يكون سيّالاً و هو الماء؛

و أمّا اللطيف، إمّا أن تكون حرارته مشتدة تحرق[3] ما لاقته و هو النار؛ أو لاتشتد و لاتحرق و هو الهواء.

و هذه الطريقة في إثباتها صعوبة؛ لأنّه يحتاج إلى بيان أنّ الحار الشديد و هو النار؛ لايقوم مقامه و لايغني عنه حرارة شـعاع الشـمس و الكـوكب؛ و أنّ الحار الشديد إذا اجتمع مع الأرض و الماء، يحتاج إلى متوسط آخر هو الهواء.

فإن قالوا بأنّ حرارة الشعاع لاتثبت لعدم ثبوت المادة فلاتصلح لجزئية المركبات و أنّه يحتاج إلى الهواء؛ لأنّ الحارّ الشديد و هو النار لايمكن اجتماعه مع البارد الشديد و هو الماء إلّا بتوسط[4] الحار المتوسط و هو الهواء؛ فيناسب النار بالحر، و الماء بالرطوبة؛ فهذه دعوى تحتاج إلى برهان.

ثمّ إنّ هذا حصر للعناصر لا للأركان؛ و اعتبار أحدهما غير اعتبار الآخر.

و لقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون في العالم ركن لايصلح لأن يتركب عنه غيره؟

---

۱. م: ـ فيؤلم الحاس.
۲. م: لأنّ.
۳. ن، ب: يحرق.
۴. م: + الهواء الذي هو.

فإن قالوا بأنّ[1] وجوده يكون معطلاً لأنّ وجود البسائط إنّما كان لأجل التركيب، فستعلم في الغايات أنّ الأمر ليس كذلك.

و اعلم أنّه إنّما يثبت أنّ هذه الأربعة هي الأسطقسات، إذا ثبت أنّها غير مركّبة عن غيرها؛ و أنّ المركّبات التي في عالمنا هذا إنّما تركبت عنها.

أمّا الأول، فقد اختلف فيه القدماء:

فزعم كثير منهم أنّ الأسطقس الأول إنّما هو أجزاء تسمّى بالهيئات غير قابلة للقسمة الانفكاكية لأنّها في غاية الصغر و هي قابلة للقسمة الوهمية، و العناصر الأربعة تولّدت عنها.

و اختلفوا في أشكال هذه الأجزاء، فقال بعضهم: أشكالها مختلفة، فالأجزاء التي شكلها على هيئة مخروطية فيتولد من اجتماعها النار لنفوذ بعضها في بعض برؤوسها الحادة.

و الأجزاء التي لها هيئة المكعب يتولّد من اجتماعها الأرضُ لِغلظها؛

و الأجزاء المثلّثية يتولّد من اجتماعها الماء؛ و كذا كل نوع من أنواع الأجسام كالماء و الهواء. و الأفلاك له أشكال مخصوصة.

و من الأوائل مَن قال: إنّ هذه الأجزاء تختلف باللطف و الكثافة عند الاجتماع؛ فالخلأ الكثير إذا اختلط بها تصير لطيفة خفيفة مضطربة نفّاذة في الغير لِلطافتها؛ فتصير حارة، إذ معنى الحرارة هو التفريق فحينئذ يتولّد عنها النار.

و أمّا إذا كان الخلأ الذي اختلط بها أقلّ من الخلأ المختلط بالأول، فيتولد عن تلك الأجزاء الهواء.

فإن كان المختلط أقلّ من هذا الثاني، تولّد عنها الماء[2] إلى أن يقلّ اختلاط الهواء بها، فيتولّد عنها جرم في غاية الكثافة و الثقل لكثرة الأجزاء فيه، مظلماً لعدم تخلل الخلأ فيه، بارداً لكونها لا قوة لها على الغوص فيه.

و لهم مذاهب أخرى في هذا إلّا أنّه لا فائدة فيها؛ فإن كانت رموزاً رمزوا

---

١. ب: ـ بأنّ. ٢. م، ب: الخلأ.

بها على بعض العلوم فلاينتفع بها إلّا مَن عرف تلك العلوم؛ و معرفة تلك العلوم من هذه الرموز في غاية الصعوبة؛ و إن لم‌تكن رموزاً، فلا برهان لهم على ما ادّعوه.

و أمّا بيان القول الثاني و هو أنّ المركّبات التي في عالَمنا هذا، تركبت عن هذه الأسطقسات الأربعة، فزعم أنكساغورس أنّه لايحدث شيء من الطبائع بل هي تكون موجودة؛ فبعض تلك الأجزاء يكون على طبيعة الخبز و بعضها على طبيعة اللحم و بعضها على طبيعة العنب و كذا كل طبيعة في العالَم.

ثمّ إنّ تلك الأجزاء يختلط بعضها ببعض و لايظهر بسبب ذلك الاختلاط تلك الطبائع؛ إلّا أنّ تلك الأجزاء إذا انضمّ بعضها إلى بعضٍ ظهر جسم محسوس على تلك الطبيعة؛ و ليس أنّ الخبز و اللحم و الحلو حدث بعد أن لم‌يكن، بل كان كامناً لشدة صغر الأجزاء؛ فإذا اجتمعت الأجزاء ظهرتْ و هم أصحاب الخليط الذي لايتناهى.

فالحق في هذا ما ذهب إليه المحققون كالمعلم الأول و أتباعه أنّ العناصر أربعة و هي غير متولدة عن غيرها و باقي الأجسام فمتولدة عنها.

[بيان حصر العناصر في أربعة على طريقة التركيب و التحليل]

و قد اعتمد الأطباء على طريقة «التركيب» و «التحليل» و هي أنّا نشاهد المولِّدات الثلاثة من المعادن و النبات و الحيوان، تَولَّدت من العناصر الأربعة و لم‌يدل دليل على تركّبها عن غيرها.

أمّا بيان الأول، فلأنّ أكثر الحيوانات متولّدة عن المني و دم الطمث؛ و المني أيضاً يتولد من الدم؛ فإذاً الحيوانات متولدة من الدم؛ و الدم تولُّده من الأغذية المتولّدة عن النبات؛ فالحيوانات متولدة عن النبات المتولّدِ من العناصر الأربعة؛ و ذلك أنّ الماء إذا اختلط بالأرض و تخلّل بينهما الهواء و أفاضت الشمس و الكواكب آثارَها على ذلك، تولّد النبات حينئذ.

و أمّا طريقة التحليل، فلأنّا إذا جعلنا قطعة من أحد الأجسام الثلاثة في القرع و الأنبيق و أوقدنا تحته النارَ، قَطرَ منه جسمٌ مائي و انفصل عنه جسم

بخاري و هوائي؛ و بقي في القرع جسم أرضي[1]؛ و هذا يدلّنا على تكوُّن الأجسام المركّبة من هذه العناصر.

و على هذه الحجة شكوك:

منها، أنّ هذه الحجة لاتدلّ على كون النار اسطقسّ[2] المركّبات؛ و ذلك لأنّ الأرض و الماء و الهواء إذا امتزجت فإنّها إنّما تتم و تكمل نوعاً من هذه الأجسام عند تأثير الشمس و الكواكب في ذلك بحرارة لطيفة روحانية تقتضي كمال ذلك النوع و يستغني بها عن النار؛ فإن إرادوا[3] بالنار ذلك فهو مسلّم؛ و لكن لايتم بذلك دليلهم على أنّ النار تصير جزءاً من هذه الأجسام المركّبة.

و إذا عرفت أنّ العناصر هي هذه الأربعة: خفيف مطلق ينحو نحو العلو الذي في الغاية و هو النار؛ و خفيف بالنسبة و هو الهواء؛ و ثقيل مطلق ينحو نحو غاية السفل و هو الأرض؛ و ثقيل بالنسبة و هو الماء المتمكن فوق الأرض و تحت الهواء؛ فالأرض تفيد الكائن حفظ الأشكال؛ و الماء يفيده سهولة قبول التشكيل و يستمسك بالأرض فلايسيل؛ و الهواء يفيد الكائن تخلخلاً و يفيد وجود المنافذ و المسام؛ و النار تفيده نضجاً و طبخاً على تقدير جعلها جزءاً من المركّبات، و إلّا فالهواء مع أشعة الكواكب كافٍ في المزاج.

[الكيفيات الأربع غنية عن التعريف]

و يجب أن تعلم أنّ الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة، لمّا كانت من المحسوسات الأولية، فهي مستغنية عن التعريف؛ فلايجوز أن تُعَرَّف بالأقوال الشارحة إذ حاصل تعريفها يرجع إلى أمور إضافية لازمة لها؛ و اللوازم لاتدل على حقائق الأشياء؛ فتعريفاتها بذلك لاتفيد ما يفيد الإحساس بها[4]؛ و كذا الحكم

---

۱. م: قطّر منه جسماً مائياً ... جسماً بخارياً و هوائياً ... جسماً أرضياً.

۲. املای این کلمه و مشتقات آن در این کتاب و سایر کتب گاه «استقص» و گاه «استقس» است در مورد «ت» نیز گاه «اسطقس» و گاه «استقس» نوشته شده است. ما در این کتاب «اسطقس» را برگزیده‌ایم.

۳. م: أراد.

۴. برگرفته از: شرح الإشارات خواجه، ج ۲، ص ۲۴۳.

في جميع الهيئات المحسوسة؛ إلّا أنّ الحكماء قصدوا في تعريفها و فيما عرّفوه من الأمور البديهية التنبية على ذواتها و إخطارها بالبال؛ فإنّه ليس كل ما هو بديهي لايغيب عن الذهن؛ بل «البديهي» ما لايفتقر إلى معلومات سابقة.

. [في توابع الكيفيتين الفعليتين]

و من توابع الكيفيتين الفعليتين [اللدغ] و التخدير[۱]؛ و هما أبلغ الكيفيات التابعة لهما في الفعل؛

فاللذع المنسوب إلى الحرارة[۲] عرّفه الشيخ الرئيس[۳] بأنّه كيفية نفّاذة جداً لطيفة تُحدث في الاتصال تفرّقاً كثيرَ العدد، متقاربَ الوضع، صغيرَ المقدار، فلايُحَسّ كل واحد منها بانفراده و تُحَسّ الجملة[۴] كالوجَع الواحد.

و أمّا[۵] التخدير[۶] المنسوب إلى البرودة فعرّفه بأنّه تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة لقوة الحس و الحركة، بارداً في مزاجه، غليظاً في جوهره، فلاتستعمله القوى النفسانية؛ و يجعل مزاج العضو كذلك فلايقبل تأثير القوى النفسانية[۷].

و أمّا الطعوم، فحادثة من تأثير الحار و البارد و المتوسط بينهما في الكثيف و اللطيف؛ فهي توابع الحرارة و البرودة حاصلة من امتزاجهما؛ و هي تسعة: الحلاوة و الحموضة و الدسومة و الملوحة و الحرافة و المرارة و العفوصة و القبض و التفاهة[۸].

---

۱. ن، ب: اللذع و التحدير ؛ م: اللدغ و التخدير ؛ شرح الإشارات خواجه، ج ۲، ص ۲۴۴: «اللذع» «التخدير» خواجه، تعريف ابن سينا را در كتاب قانون در مورد هردو اصطلاح «اللذع» و «التخدير» نقل كرده است ؛ شرح الإشارات فخر رازى (شرحي الإشارات) ص ۹۸: «اللدغ» «التحذير». و ظاهراً «اللدغ» و «التخدير» با متن مناسب تر است.

۲. ن: الإحرارة.

۳. همان، ص ۲۴۴: «فقد عرّفه الشيخ في القانون ...».

۴. ب: الحركة.

۵. ن، ب: ـ أمّا.

۶. ن، ب: التحدير.

۷. همان.

۸. همان جا.

و أمّا الروائح، فلاتنحصر في عدد و هي من توابع الحرارة و البرودة.
و الطعوم و الروائح إنّما يحصلان بواسطة انفعال مَشعَرَي[١] الذوق و الشم.[٢]

[أوائل الكيفيات و الملموسات]

و الأجسام التي عندنا قد تخلو عن الكيفيات المبصَرة و المسموعة و المذوقة و المشمومة؛ لكون الحواس الأربعة المذكورة لهذه المحسوسات إنّما تكون بتوسط جسم لطيف كالهواء و الماء؛ فلو كان شيء من هذه الحواس الأربعة مدرِكاً لهذه المتوسطات لزم أن يكون المتوسط متوسطاً بين نفسه و بين غيره و ذلك محال؛ فالمتوسط إذا لم يدرِكه الحواس الأربعة و أدركها اللمس لكونها ملموسة فسمّيت لأجل ذلك بـ«أوائل الملموسات»[٣].

و أنت إذا فتّشتَ هذا العالَم و استقرأتَ[٤] أجزاءه وجدته لايخلو عن الحرارة و البرودة و المتوسط بينهما و هي الكيفيات الانفعالية.

و أمّا الكيفيات الباقية، فإمّا أن تكون منتمية إلى واحد منها؛ و إمّا أن تخلو عنها؛ فلهذه العلة سمّيتْ هذه الكيفيات بـ«أوائل الكيفيات و الملموسات»؛ و الأجسام التي فينا تفعل و ينفعل بعضها عن بعض بتوسطها[٥].

و أمّا الصلابة و اللين، فهما من الكيفيات الاستعدادية؛ و الاستعدادات لاتكون محسوسة من حيث هي كذلك[٦].

و الشيخ[٧] عرّف «اللين» بأنّه كيفية توجب قبول الغمز[٨] إلى الباطن بشرط

---

١. م: قوقي ؛ ب: شعري.
٢. همان‌جا.
٣. همان، صص ٢٥٠ ـ ٢٥١.
٤. نسخه ها: استقرئيت ؛ ممكن است «استقريت» خوانده شود از «قرى» و نيز «استقرأت» از «قرأ»: هر دو ريشه به معناى تتبع آمده است.
٥. همان، ص ٢٥١.
٦. همان، ص ٢٤٦.
٧. همان، ص ٣٤٧.
٨. ب: للغمز.

أن يكون المنغمز غير سيّال القوام[1]؛ فينقل عن وضعه و لايمتد كثيراً و لايتفرق بسهولة؛ فقبوله الغمز من الرطوبة، و تماسكه من اليبوسة؛ و أمّا «الصلابة»، فما يقابلها؛ و هما من توابع الكيفيات المحسوسة[2] لحصولهما بعد المزاج المتوقف على الفعل و الانفعال؛ و على هذا فقِسْ أحوال جميع الكيفيات في رجوعها و تعلّقها بالكيفيات الأولى الأربعة.

و لنذكر الآن حكم كل واحد من هذه العناصر في أربع مباحث:

البحث الأول

في النار

استدلوا على وجودها بأنّ الدخان المرتفع إذا أمعن في الارتقاء إلى الجوّ العالي احترق؛ فلايخلو إمّا أن يكون هناك طبيعة محرِقة أو لا؛ و الثاني محال و إلّا لَما دام الإحراق؛ فتعيّن أن يكون هناك طبيعة محرِقة و هي النار المقتضية لإحالة ما خالطها إلى جوهرها؛ فيلزم أن تكون لذلك بسيطة فيجب أن تكون كُرية الشكل.

و زعموا أنّها تتحرّك[3] بحركة الفلك لتحرّك ذوات الأذناب و الشهب بموافقة[4] الفلك و أنّها حارة يابسة؛ أمّا حرارتها فلِما ذكر من إحراقها الأدخنة[5].

و الطبقة العالية منها المماسة لِمقعّر الفلك هي النار الصرفة البسيطة.

و قد نازع قوم من الأوائل[6] في إحراقها و قالوا: هي من جنس الحرارة الغريزية.

---

۱. شرح الإشارات، ص ۲۴۷: «و يكون للشيء بها قوام غير سيّال».

۲. م: ـ الكيفيات المحسوسة ؛ شرح الإشارات: الملموسة.

۳. ن، ب: متحركة.

۴. ن: لموافقة.

۵. ب: ـ بحركة الفلك لتحرك ذوات الأذناب ... أمّا حرارتها فلما ذكر من إحراقها الأدخنة.

۶. برگرفته از شرح الإشارات خواجه، ج ۲، ص ۲۵۲ ـ ۲۵۳: «فإنّ بعض المتقدمين ذهبوا إلى أنّ النار البسيطة في حيّزها لاتكون في غاية الحرارة» با اضافه و شرحى از شهرزورى و نيز رجوع شود به: شرحي الإشارات، ص ۱۰۲ ـ ۱۰۳ شرح فخر رازى. و به احتمال قوى خواجه نيز مطلب را از فخر رازى نقل كرده است.

و ردّ عليهم الشيخُ[١] بأنّ الطبيعة النارية مع القوة المسخّنة موجودة و كانت خالية عن العائق فوجب أن تكون السخونة الشديدة في الغاية القصوى.

و رَدَّ فخرالدين[٢] على الشيخ بقوله: إنّ الحرارة الفاترة المعتدلة مخالفة بالماهية للحرارة القوية، فيجوز أن تكون طبيعة النار هناك تقتضي أحد النوعين دون الآخر، ليس بشيء؛ لأنّ الطبيعة النارية محرقة و لا شيء من الحرارة الفاترة بمحرقة؛ فلا شيء من الطبيعة النارية بحرارة فاترة.

و أمّا أنّ هذه النار يابسة فلأنّها تقبل الأشكال و تتركها[٣] بعُسر؛ أمّا قبولها للأشكال فلأنّها تتشكل بشكل الأجسام الملاقية لها[٤]؛ و أمّا كونها عسرة القبول و الترك، فلأنّها لو لم تكن قابلة لذلك بعُسرٍ لَقبلتْ ذلك بسهولة فكانت تكون رطبة لا يابسة؛ لأنّ الرطب هو القابل للأشكال و تركها بسهولة.

و يمتنع أن تكون رطبة لأنّ حرارة النار إذا كانت في الغاية و الحرارة الشديدة تفنى الرطوبةَ عن المادة فتعود[٥] يابسة.

و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق[٦] أنّه ليس بحق قولهم: إنّ الرطوبة هو قبول الشكل و تركه و الانفصال بسهولة، و اليبوسة قبول هذه بصعوبة؛ لأنّ النار إن أخذوها على ما هو المفهوم عند العامة ـ و عندهم أنّ النار يدخل في مفهومها النور ـ أو أخذوها[٧] بكون الإحراق داخلاً في مفهومها، و على كلَي التقديرين، فحجتهم في إثباتها عند الفلك إن كان هو قَصَدَ هذه النار التي عندنا لجهة[٨] العلو، فهو فاسد، لانقلاب النار الصاعدة على الفور هواءً و يعدم[٩] ذلك الجسم النورية و الحرارة التي هي من خاصية النار؛ و لو كانت الحرارة باقية لأحرقت ما قابلها على خط مستقيم و ليس الأمر كذلك.

---

١. همان. ٢. همان.
٣. ن: تركها. ٤. م: ـ لها.
٥. ب: فتعوده. ٦. حكمة الإشراق، ص ١٨٨.
٧. م: أخذوها؛ همان (در هر دو موضع): إمّا أن يأخذوها.
٨. م: بجهة؛ حكمة الإشراق: ـ جهة. ٩. ب: لعدم.

و إن كانت حجتهم على إثباتها أنّ الفلك [بحركته][۱] يسخّن الهواء المجاور له؛ فلايلزم أن يكون ناراً بل يكون هواء [متسخّناً][۲].

و إن كانت حجتهم في إثباتها حصولُ ذوات الأذناب و الشُهب عند احتراق الدخان قريباً من الفلك، فليس بصواب؛ لِكونِ الإحراق ليس من خواص النار؛ فإنّ الهواء الشديد الحرارة و الحديدة الحامية تحرق أيضاً[۳]. و قولهم: إنّه يرى في الفتيلة من شبه ثقبة في صنوبرتها[۴] تحرق ما لاقته؛ فهذا القدر لايدل على أنّ ما في الثقب[۵] نار؛ فإنّا بيّنا أنّ الهواء الحارّ يحرق و هو[۶] أيضاً شفاف ينفذ فيه البصر؛ فإذا كانت النار قوية فهي أقدر على إحالة المادة إلى[۷] الهواء بالتلطيف؛ و إن كانت ضعيفة عن الإحالة، قوي الدخان، والذي هو قريب من[۸] الفتيلة يتلطف و يصير هواء لقوة النار[۹] هناك.

ثم إذا كان اليابس عندهم ما[۱۰] قبل الشكل و تركه و الاتصال و الانفصال بصعوبة، فما عند الفلك و الفتيلة ليس كذلك؛ بل يقبل ذلك بسهولة، فهو هواء حار لايمتاز عنه إلّا بحرارة تختلف بالشدة و الضعف فحسب.

و قولهم[۱۱]: إنّ النار يابسة لأنّها تجفّف الأجسام، ليس بصواب؛ لأنّ التجفيف إنّما يكون لإزالة الرطوبة، و إزالة الرطوبة[۱۲] إنّما يكون بالتلطيف و

---

۱. نسخه ها: لحركته.
۲. نسخه ها: مسخناً ؛ حكمة الإشراق: متسخّناً.
۳. ن: ـ أيضاً.
۴. ن، ب: في الفتيلة من شبه بقية في صنوبرتها ؛ م: في الفتيلة من سنة في ضوئها ؛ حكمة الإشراق: في المصباح من شبه ثقبة في صنوبرتها.
۵. م: البيت.
۶. م: هي.
۷. ب: ـ الهواء الحارّ يحرق و هو أيضاً شفاف ... النار قوية فهي أقدر على إحالة المادة إلى.
۸. م: مرتب في.
۹. م: النارية.
۱۰. حكمة الإشراق، ص ۱۸۹: «إنّ هؤلاء اعترفوا بأنّ اليابس هو الذي لم‌يقبل التشكل و تركه بسهولة».
۱۱. همان، ص ۱۹۰.
۱۲. م: ـ إنّما يكون لإزالة الرطوبة و إزالة الرطوبة.

التصعيد، لا لأنّها في ذاتها يابسة.

و قولهم[۱]: إنّها تفنى الرطوبةَ عن مادتها فتصير يابسة، فليس كذلك، بل ينبغي على حكم قاعدته أنّها إذا حلّت المواد الذي لها بجعلها إمّا بخاراً أو هواء فتصير أرطب و أشد ميعاناً.

و كانت العناصر على رأي هذا الفاضل[۲] ثلاثة: و هي الأرض و الماء و الهواء[۳]؛ و الهواء[۴] بعضه بارد و بعضه حار؛ فإن سمّى بعضهم ما اشتد حرّه ناراً فمسلّم له ذلك؛ فيكون اللطيف ـ و هو الهواء ـ باعتبار شدةِ[۵] كيفيةٍ واحدةٍ و ضعفِها، ينقسم إلى قسمين[۶]؛ و قد ذهب إلى[۷] هذا المذهب جماعة من عظماء الحكماء الأقدمين.

و رأيت في[۸] بعض كتب المعلّم الأول يقول[۹] بهذه العبارة: و أمّا الهواء و الجرم الذي اعتدنا أن نسمّيه ناراً و ليس هو بنار؛ فإنّ النار إنّما هي إفراط الحرارة و غليانها؛ و هما حول الأرض و الماء اللذين في الوسط، تحت العالم السماوي.

و زعم بعض القدماء أنّ كُرية النار غير تامة، لأنّ الفلك إذا تحرك فحركته عند القرب من القطبين حركة بطيئة ضعيفة؛ و الحركة البطيئة الضعيفة لاتقتضي شدة السخونة.

و النار الصرفة لا لون لها و إلّا لَحجبتْ الأبصارَ عن رؤية الكواكب.

و أيضاً، فإنّا نشاهد كلمّا كانت النار أقوى كان لونها أقلّ. ألاترى أنّ كيرَ[۱۰]

---

۱. همان.

۲. يعني شيخ اشراق، سهروردى: همان. سهروردى از آنها به «حاجز و مقتصد و لطيف» تعبير كرده است.

۳. ن، ب: أرضا و ماء و هواء.

۴. ن، ب: ـ الهواء.

۵. م: هذه.

۶. پايان مطالب منقول از سهروردى در حكمة الإشراق، ص ۱۹۰.

۷. م: على.

۸. ب: فلاينافي.

۹. ب: بقوله.

۱۰. ن: كبير. در المنجد از «كار، يكور» جمع: كيران: به معناى كوره.

الحدّادين عند قوة ناره يقل اللون فيها و أصول الشُعَل و الفتيلة لايرى لونُـها، فينفذ البصر فيها لشفيفها و قلة لونها[۱].

البحث الثاني
في الهواء

[الهواء][۲] كُريّة غير تامة الاستدارة من جهة مقعّره لِمماسة سطحه المقعَّر للماء و الأرض؛ فيدخل فيه الجبال الشوامخ و الأماكن المرتفعة و الأغوار المنخفضة؛ فلايبقى لأجل ذلك مقعّره مستديراً، بخلاف السطح المحدّب المماسّ لمقعّر كرة النار[۳]؛ فإنّه يكون مستديراً و هو حار رطب؛ أمّا أنّه حار فلتشبُّه[۴] الماء به في الصعود عند التسخين و التلطيف، أعني التخلخل و صيرورته بخاراً.

و «البخار» عبارة عن أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء. و إذا كانت الحرارة تقتضي الخفة و اللطافة[۵] ـ كما كانت البرودة مقتضية للثقل و الكثافة ـ فكلّما كان أسخن كان أخفّ و ألطف؛ و كلّما كان أبرد كان أثقل و أكثف.

و الهواء لما كان أخفّ و ألطف من الماء و كلّما كان أخفّ و ألطف فهو أسخن؛ فالهواء أسخن من الماء.

فإن قلت: لو كان الهواء حاراً فلِمَ كان الهواء الذي على رؤوس الجبال شديد البرد.

قلت: الهواء يختلط أجزاء بخارية مائية بسبب أشعّة الكواكب فيبرد الهواء لذلك؛ و الهواء الملاصق للأرض و إن كانت الأجزاء البخارية فيه أكثر و مع ذلك هو غير بارد؛ لأنّ شعاع الشمس و الكواكب يوجب سخونة الأرض بسبب انعكاس الشعاع عن سطح الأرض إلى ما هو قريب منها فيتسخن الهواء

---

۱. م: + و الله أعلم بالصواب.
۲. نسخه ها: ـ الهواء.
۳. م: ـ النار.
۴. ن: فلنشبه.
۵. ن: اللطفاة.

لذلك؛ و أمّا الهواء العالي على رؤوس[١] الجبال فلايصل إليه تأثير التسخين و الانعكاس؛ فتبقى الأجزاء البخارية مخالطة لذلك الهواء؛ فلا جرم يبقى في غاية البرد؛ و لهذه العلة يتسخّن الهواء إذا كانت الشمس على سمت الرأس ليتسخّن هذه[٢] الأجزاء البخارية؛ و يبرد عند زوال الشمس عن سمت الرأس لعود الطبيعة الباردة[٣] في تلك الأجزاء البخارية.

و أمّا كون الهواء رطباً، فاعلم أنّ «الرطوبة» تطلق و يراد به البَلّة[٤] التي هي عبارة عن سهولة التصاقها بالغير و انفصالها عنه؛ و الماء بهذا التفسير رطب دون الهواء الذي لايحس فيه هذا المعنى؛ و قد يراد بـ«الرطوبة» اللطافةُ التي هي عبارة عن سهولة قبولها للأشكال و تركِها؛ و يكون الهواء بهذا التفسير رطباً؛ إلّا أنّ الرطوبة إذا كانت مفسَّرة بهذا، كانت «اليبوسة» عبارة عن عُسر قبولها الأشكالَ و تركِها و هذا المعنى هو «الصلابة»؛ و قد حكموا بيبوسة النار فيجب أن تكون النار صَلبة كثيفة و هو يخالف الحس و العقل الحاكمان بأنّها ألطف البسائط و أرقّها و أسخنها و أكثرها تخلخلاً.

فإذا فسّرنا الرطوبة بـ«البَلّة»[٥] كان الرطب هو الماء، و الثلاثة الباقية تكون يابسة؛ و إن فسّرناها بـ«اللطافة» ـ التي هي سهولة قبول الأشكال و تركِها ـ كان اليابسُ هو الأرض، و الثلاثة الباقية تكون رطبةً؛ و حينئذ يبطل ما ذكروه أنّ عنصرين يابسان و عنصرين رطبان؛ إلّا إذا ألزم أحد بأنّ النار الصرفة تكون صلبة غليظة، و ذلك بعيد عن أحكام العقل و الحس.

و الهواء و إن كان شفافاً لايحجب البصرَ عمّا وراءه، فهو يتكثّف[٦] بضوء الشمس و الكواكب، لإضائة قبل طلوع الشمس و القمر؛ فلو لميكن قابلاً للنور متكثفاً[٧] بضوئهما لَما شاهدناه مضيئاً؛ ثمّ إنّا نرى الكواكب بالليل دون النهار

---

١. م: نفس.
٢. م: ـ هذه.
٣. ن: البادرة.
٤. ب: الثلثة.
٥. ب: بالثلثة.
٦. م: يتكيّف.
٧. م: متكيفاً.

فلو لم‌يكن الهواء متكثفاً[1] بضوء الشمس لرأينا الكواكب ظهيرةً و ليس كذا؛ فإذا كان الهواء مقابلاً للشمس صار مضيئا، ثم يضيء ما يقابل ذلك الهواء من الأرض.

البحث الثالث
في الماء

الماء و إن لم‌يكن محيطاً بالأرض فهو مستدير الشكل؛ لأنّ راكب البحر إذا وصل إلى قريب من جبلٍ يرى أعلاه قبل أسفله؛ فلو لم‌يكن لذلك الماء حَدْبَة تمنع وقوع البصر على أسفله، لكان مسطحاً؛ فحينئذ كنّا نرى أعلا الجبل و أسفله معا و ليس كذلك[2].

و قال المشاؤون إنّ الماء لطيف يقتضي الميعان؛ فإنّه إذا خُلِّيَ و طبعَه من غير أن يعرض له أسباب اتفاقية من خارج كالبرد كان مائعاً.

فإن قلت: الماء طبيعته البرد المقتضي للجمود، فكيف يقتضي مع ذلك الميعان فيلزم أن تكون الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين مختلفين و ذلك محال. قلت: لانسلّم أنّ البرد يقتضي الجمود بل العلة المقتضية للجمود إنّما هو غاية البرد؛ و الماء ليس غاية في البرد و إنّما الذي في الغاية هو الأرض.

فإن قلت بأنّ برد الماء أقوى في حس اللمس من برد الأرض فيكون هو الغاية في البرد.

قلت: قد اختلف الناس في ذلك؛ فالذي ذكره الشيخ الرئيس في أكثر كتبه أنّ الماء أبرد من الأرض؛ لأنّ الإحساس ببرده أشد من الإحساس ببرد الأرض و هو ظاهر.

و أمّا أبو البركات الطبيب[3] فإنّه زعم أنّ الأرض أبرد من الماء لأنّها أكثف فلايصل الإحساس ببرودتها إلى الحواس؛ كما يصل من الماء للطفه و فرط

---

۱. م: متكيفاً.
۲. الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، ص ۲۰.
۳. المعتبر، ج ۲، ص ۱۲۷ با شرح و تفصيل از شهرزوری.

وصوله إلى المسام و الحواس؛ فيلتصق بالأعضاء أشد من التصاق الأرض، فينبسط على العضو واصلاً أثره إلى العمق فيستبرد. ألاترى أنّ النار لمّا كانت أسخن من النحاس المذاب و الإحساس بحرارة النحاس المذاب أشدّ من الإحساس بالنار و إن كانت العلة هاهنا في شدة الإحساس غير ما كان في الماء لأنّ المادة الحاملة[١] للحرارة في مسألة النحاس أكثف و أثقل فهي لذلك أكثر استقراراً و طلباً للنفوذ في عمق العضو؛ فلا جرم يكون الإحساس به أشد و النار بخلاف هذا.

و قد ذكر الشيخ في كتاب عيون الحكمة أنّ مكان الأبرد دون مكان الأقلّ برداً. و هذا صريح في أنّ الأبرد يجب أن يكون دون الكل؛ و يكون الأقل برداً فوقه؛ فكأنّه رجع في هذا الكتاب عمّا كان عليه في الأول؛ فالماء بارد رطب و ذلك ظاهر.

و الماء الكلي الذي هو العنصر هو البحر المحيط.

و الماء في الأصل عَذْبٌ و إنّما يصير ملحاً بمخالطة أجزاء أرضية سبخية[٢] محترقة[٣]؛ و ملوحته عناية من البارئ تعالى، و إلّا لتعفَّنَ و تغيّرَ بطول المكث و نقلت الريح تلك الكيفيةَ الردية إلى ما يجاوره من البلاد فأهلكت الأمم بذلك.

البحث الرابع
في الأرض

استدلوا على كُرِيّتها بوجهين:

الأول: إمّا أن تكون الأرض من المشرق إلى المغرب مستقيمة أو مقعّرة أو محدّبة[٤].

---

١. ب: ـ أشدّ من الإحساس بالنار و إن كانت العلة ... ما كان في الماء لأنّ المادة الحاملة.

٢. سبخية: شوره زار، نمكى.

٣. م: محرقة.

٤. ب: متحدبة.

لا جائز أن تكون مستقيمة و إلّا لكان طلوع الكواكب و غروبها على جميع البلدان التي في ذلك السطح في زمان واحد؛ و ليس الأمر في الواقع كذلك؛ لأنّ أرباب الإرصاد رصدوا خسوفاً قمرياً بعينه فوجدوا ساعاته في البلدان التي في المشرق أكثر من الساعات التي في المغرب؛ و لو كانت الأرض من المشرق إلى المغرب مستقيمة السطح مستوية، كان طلوعها و غروبها على جميع تلك البلدان التي بين المشرق و المغرب في زمان واحد؛ فما كانت تختلف أوقات الخسوفات.

و لا جائز أن تكون من المشرق إلى المغرب مقعّرة، و إلّا لزم أن يكون طلوع الكواكب على البلدان المغربية قبل طلوعها على البلدان المشرقية و ليس كذلك؛ فبقي أن تكون محدّبة ما بين المشرق و المغرب.

و كذلك لا جائز أن تكون الأرض من الشمال إلى الجنوب مستقيمة السطح و إلّا لَما كان السائر إلى جهة الشمال يزداد بالنسبة إليه ارتفاع الكواكب القريبة من القطب الشمالي و ينخفض ما بإزائه من الكواكب القريبة من القطب الجنوبي؛

و كذلك لا جائز أن يكون ما بين الشمال إلى الجنوب مقعّراً و إلّا لكان[1] السائر إلى جهة القطب الشمالي إذا توغّلَ فيه تخفى الكواكب القريبة من القطب الشمالي و ليس كذلك؛ فلزم أن تكون الأرض محدّبة من جميع الجهات و الجوانب.

و أوردوا عليه أنّ هذا الدليل إنّما يدل على تحديب القدر المسكون من الأرض و لايدل على أنّ شكل الأرض بجملتها كُرياً؛ و لابد حينئذ من الرجوع إلى أنّ البسيط الواحد لاتقتضي طبيعته الأمورَ المختلفة.

الوجه الثاني في كُريّة الأرض أنّ الانخساف الكلي القمري يقع مستديراً، و الانخساف لمّا كان عبارة عن ظل الأرض و كان ظل الأرض مستديراً فيكون

---

۱. ب: ـ الكواكب القريبة من القطب الجنوبي ... ما بين الشمال إلى الجنوب مقعرا و إلّا لكان.

ذا[١] الظل مستديراً:

أمّا بيان أنّ انخساف القمر عبارة عن ظل الأرض[٢]، فلأنّ معنى ظل الأرض هو عدم النور، لأجل توسط الجرم الكثيف بين المضيء و المستضيء.

و أمّا بيان أنّ كل جرم له ظل مستدير فهو مستدير، فلأنّ امتداد الظل إنّما يكون واقعاً على شكل الفصل المشترك بين القطعة المضيئة و القطعة المظلمة؛ و إذا كان ذلك الظل مستديراً فيكون الفصل المشترك مثله مستديراً؛ و يلزم من ذلك أن يكون الجرم الذي له الظل المستدير مستديراً أيضاً.

و فيه نظر؛ فإنّ هذا الدليل لايدل على كريّة الأرض جملة فإنّها لو كانت نصف كرة لكان الظل مستديراً و حينئذ لايحصل الغرض المطلوب من البرهان؛ فيضطر إلى العود إلى أنّ الطبيعة الواحدة لاتقتضي أموراً مختلفة.

و أمّا ما حصل في سطح الأرض من الجبال و الأماكن المرتفعة و الوهاد و الأغوار فلايقدح ذلك كله في كُريّتها؛ لأنّ ذلك بالنسبة إليها بمنزلة خشونة صغيرة من نارنجة و قد علمت ان الأرض غير متحركة بالاستقامة و لا بالاستدارة.

و من جملة تلك الدلائل أنّها لو تحرّكت إلى المشرق ما كان الطير المتحركة إلى موافقة تلك الجهة واصلاً إلى البُلدان المشرقية أصلاً؛ لأنّ حركة البلدان بحركة الأرض أسرع لِثقلها؛ فتكون أسبق.

و لمّا حصل في بعض نواحي الأرض بواسطة إيصالات فلكية و أحوال كوكبيةٍ أغوارٌ و جبال، سال الماء بطبعه إلى تلك المواضع المنخفضة العميقة؛ و صارت المواضع العالية الشامخة مكشوفةً بمثابة جزيرة بارزة في البحر.

و أمّا القدر المكشوف من الأرض في الطول، فهو من المغرب إلى المشرق نصف الدور.

---

١. ب: ـ و كان ظل الأرض مستديرا فيكون ذا.

٢. ب: ـ أمّا بيان أنّ انخساف القمر عبارة عن ظل الأرض.

و استدلّوا على ذلك بالفضل بين ساعات الخسوف فإنّ غاية الفضل من ساعاته لايزيد على إثنى عشر ساعة؛ فعلموا بذلك أنّ المعمور في الطول نصف الدور؛ و أمّا المعمور في العرْض فمِن خط الاستواء إلى غاية العمارة في الشمال ستة و ستون درجة؛ و من خط الاستواء إلى جهة الجنوب ستة عشر درجة و هو القدر المسكون من المعمورة.

* * *

الفصل الثاني
فيما يشترك فيه هذه الأربعة
و يشتمل على عدة مباحث

البحث الأول
في طبقاتها[1]

الأظهر أنّ الأرض أربع طبقات:

فأحدها، ما قرب من المركز و هي تراب صِرف لا لون له عند بعضهم.

و ثانيها، طبقة وصل إليها أثر الماء فليست بتراب صِرف و لا بطين.

و ثالثها، طبقة طينية و هي التراب المستنقع في الماء.

و رابعها، طبقة بعضها غائص في الماء و بعضها يرتفع عنه.

و الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة يحيط بها الهواء.

و الماء الذي هو أحد العناصر، إنّما هو البحر المحيط بأكثر الأرض لا غير؛ لأنّ الماء إمّا أن يكون ظاهراً فوق الأرض فهو البحر لا محالة؛ و إمّا أن يكون باطناً غائراً في الأرض يلزم أن يكون[2] أثقل منها و هو محال؛ و إن كان لايشك أنّ الأغوار التي في باطن الأرض مملوّة ماء.

---

۱. بخش اعظم این مباحث برگرفته است از التلویحات و شرح ابن کمونه بر آن، ص ۴۲۶؛ و نیز رجوع شود به: الشفاء، الطبیعیات، اسماء والعالم، الفن الرابع، مقاله ۱، فصل ۱، ص ۲۰۲.

۲. م: + الماء.

و الماء لايوجد منه الخالص الصافي؛ فإنّ عمق الماء لمّا لم‌يكن كثيراً، كعمق[1] الهواء، فينفذ فيه آثار العلويات لاسيما الشمس إلى أن تصل الآثار إلى باطن الأرض؛ فتجذب الأجزاء اللطيفة منها و تَبلُغه إلى ظاهر الماء؛ ولولا ذلك لم‌يكن مُرّاً مَلِحاً كلّه؛ فمُلوحتُه بمخالطة أجزاء أرضية محترقة مُرّة، كما يتخذ الملح من الرماد المحترق؛ و ليس ملوحته و تغيُّره بمخالطة الهواء؛ فإنّ الهواء يجعله عَذباً.

فالماء على هذا طبقة واحدة و إن كان يختلف بالعذوبة و الملوحة و الصفاء و الكدورة، بحسب كثرة مخالطة الأرضية و قلّتها.

و أمّا **الهواء**، فأربع طبقات:

الطبقة الأولى، المجاورة للأرض فالأبخرة الصاعدة من الأرض تخالطها؛ ثم تتسخن هذه الطبقة بسبب انعكاس النور من مطرح الشعاع.

و **الطبقة الثانية**، تصل الأبخرة المائية الباردة إليها و تخالطها؛ و لِبُعدها عن الأرض ينقطع عنها انعكاس النور من مطرح الشعاع فتبقى بسبب الأجزاء الباردة المائية باردةً؛ و تسمى هذه الطبقة «الطبقة الزمهريرية».

و **الطبقة الثالثة**، هواء صِرفٌ؛ لأنّه لايصل إليها الأبخرة المتصاعدة و لاتخالطها.

و **الطبقة الرابعة**، طبقة دُخانية و يحيط بها كرة النار؛ لأنّ الدخان أخفّ من البخار فيعلو عنه إلى هذه الطبقة لقوة نفوذه و شدة الحرارة فيه.

و أمّا النار[2]، فإنّها لمّا كانت شديدة الإحالة لِما جاورَها إلى جوهر نفسها لقوة كيفية الحرارة و شدتها، فلا جرم كانت طبقة واحدة.

فهذه طبقات العناصر.

---

۱. ب: لعمق.
۲. م: ـ لأنّ الدخان أخفّ من البخار ... الطبقة لقوة نفوذه و شدة الحرارة فيه. و أمّا النار.

البحث الثاني

في أنّ هذه العناصر الأربعة قابلة للكون و الفساد[1]

و برهانه انقلاب بعضها إلى بعض: أمّا النار فتنقلب هواءً كما ترى في الشُعَل الغائبة عن البصر؛ و لو بقيت ناراً صاعدة لأحرقتْ ما يقابلها من سقف و غيره و ليس كذا؛ فهي نار انقلبت هواء؛ و لو انقلبت إلى جسم ذي لون لأُدرك.

و الهواء ينقلب ناراً فإنّ كير الحدّادين إذا ألحّ عليه بالنفخ المتتالي ينقلب[2] ذلك الهواء المجاور ناراً.

و الهواء ينقلب ماءً، كما يشاهد من ركوب القطرات على الطاس و الزجاج المكبوب على الجمد؛ فهو هواءٌ انقلب ماءً.

و ليس بصحيحٍ ما قيل[3]: إنّ ذلك ليس بهواء انقلب ماء، و إنّما هو بخارات انجذبت إلى الطاس لبرودته؛ فإنّه لو كان كذلك كان الطاس الذي فيه الجمد الموضوع عند حِياض عظيمة يكون ما يركبه من القطرات أقلّ ممّا كان يركبه قبل ذلك؛ إذ الانجذاب إلى الحياض أشدّ و أولى و ليس كذا؛ بل الذي يركبه بقرب الحياض مساوٍ لِما يركبه عند البُعد عنها و التجربة تؤيّد ذلك؛ و لو كان نزوله إلى أسفل بسبب الانجذاب لَما نزل على خط مستقيم على زاوية قائمة؛ و لو كان للانجذاب فكلّما التقطت القطرات من موضع بعينه عاد إليه فلِمَ كثرت الأجزاء في هذا الموضع بعينه بحيث صار كلّما لقطته رجع؛ و ليس ركوب القطرات للرشح؛ فإنّ الماء الحار أولى بالرشح للطفه؛ مع أنّه ليس هناك ركوب قطرات؛ ثم كيف يمكن أن يرشح و الطاس مكبوب.

و أمّا انقلاب الماء أرضاً، فكثيراً ما نشاهد المياه تسيل عن منابعها ثم تنعقد حجراً صلداً عن قريب.

و ليس بصوابٍ ما قيل: إنّ تحجُّره إنّما كان لأجزاء أرضية داخلة فيه

---

۱. بيشتر مطالب اين بحث در حكمة الإشراق، صص ۹۱ ـ ۹۲ آمده است.

۲. ن: انقلب.

۳. مجموعهٔ مصنفات شيخ اشراق، ج ۴، الألواح العمادية، ص ۴۵؛ حكمة الإشراق، همان.

فتبخر[۱] الماء و ينفصل و ينعقد باقي الأجزاء الأرضية؛ فإنّ انعقاد تلك الأجزاء الأرضية و تبخير الأجزاء المائية كيف يتصور في ذلك الزمان اليسير الذي يقع الانعقاد فيه في بعض المواضع دفعة؛ ثمّ لو [كانت][۲] تلك الأجزاء الأرضية على هذه الكثرة لوجب أن تُشاهَد.

و انقلاب الماء هواءً مشاهَدٌ فيما يصعد من البخارات عند تسخُّن الماء فيصير هواء، لشدة اللطف و الانحلال.

و انقلاب الأرض ماء: فإنّ أصحاب الإكسير يحلِّلون الحجارة الصلبة مياهاً سيّالة بسحقها و تسقيتها المياه الحارة[۳].

و انقلاب النار أرضاً: فلأنّ الدخان الممتزج بالبخار في الهواء قد يبرد فيستعد لصورة بعض الأجساد الأرضية كالنصال[۴] و غيرها؛ يقذفها السحاب الصاعق تقع في بلاد ديلَم و جيلان[۵].

و قد حكى الشيخ الرئيس في الشفاء[۶] أنّه نزل من الهواء في زمانه قطعة مقدارها مائة و خمسون رطلاً كالحديد في غاية الصلابة.

و إذا انقلب عنصر إلى آخر، إن لمينقلب الآخر إليه بواسطة أو بغير واسطة، لكانت مادته في الأدوار الغير المتناهية ليس لها صورة، فلميبق من ذلك العنصر شيء.

و الماء لمّا كان بعيداً عن الحجر، مع أنّه يصير حجراً، فلايستبعد انقلاب بعض المركبات من الحيوان و النبات إلى الحجرية: بأن تخلع مادتُها صورتَها و تلبس صورة الحجرية.

---

۱. فيتحجر. ۲. نسخه ها: كان.
۳. ن، ب: الحادة.
۴. النصال، جمع نَصل بهمعنى پيكان تير، تير.
۵. الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ۱، فصل ۱، ص ۵: بلاد الجبل [شايد «جيل» باشد كه همان «جيلان» است] و الديلم.
۶. همان، صص ۵ ـ ۶.

و قد شوهِد وقوعُ بعض الحيوانات في معدن الملح و الكُحل، فانقلب في الحال ملحاً و كحلاً؛ ورؤي بعض الحيوانات و قد انغمس رجلاه في موضع فيه قوة معدنية مُحيلةٌ و قد استحجرت قوائمه و هو ميِّت.

و ليس توهّمُ مَن توهَّمَ أنّ الماء إذا صار أرضاً انقلبت العين؛ فإنّ انقلاب العين هو أن تصير هويةُ شيء بعينه هويةَ شيء آخر و ذلك محال؛ بل معناه أنّ الماء خلع صورةَ المائية و لبس صورةَ الأرضية؛ لا أنّ الماء صار عينَ الأرض.

فهيولى هذه الأربعة مشتركة بخلعِ صورة و بلبسِ أُخرى؛ و لاينقلب عنصر إلى آخر إلّا إذا شارَكَه في كيفية واحدة؛ و إن انقلب إلى ما يخالفه في كيفيتين فيكون بتوسط الانقلاب الأول.

البحث الثالث

في الصور النوعية لهذه الأربعة و كيفية[1] مخالفتها للكيفيات الأربعة

احتج المشاؤون على أنّ الكيفيات غير الصور بأنّ جزء الماء غير قابل للشدة و الضعف؛ و الكيفيات الأربع قابلة للشدة و الضعف؛ ينتج من الثاني: فليس جزء الماء أحد الكيفيات الأربع.

أمّا بيان الصغرى، فلأنّ جزء الماء لو كان قابلاً للشدة و الضعف، لكان الماء و كذا باقي العناصر يشتد و يضعف و ليس كذلك؛ و لأنّ برودة الماء و الأرض و كذلك حرارة الهواء قد تزول و الحقائق الأرضية و المائية و الهوائية باقية؛ و يختلف على الماء الجمود و الميعان مع بقاء صورته النوعية المائية؛ فيجب أن تكون الصورُ[2] النوعية غير هذه الكيفيات.

و إذا أطلقوا على الماء الحار أنّه بارد، فمرادهم بذلك أنّ الماء الحار له صورة نوعية إذا خُلِّيتْ و ذاتها ينبعث عنها البرودة.

و الجواب عن الأول، ما عرفته في المغالطات أنّه ليس ما حمل عليه الجوهر بجهةٍ مّا، يكون جوهراً؛ فإنّ الكرسي يحمل عليه أنّه جوهر بجهةٍ مّا و

---

١. ب: ـ و كيفية. ٢. م: ـ الصور.

الأعراض التي بها صار كرسياً ـ و هي جزء[١] للكرسي ـ لايلزم[٢] أن تكون جوهراً؛ و إنّما[٣] إذا كان الشيء جوهراً من جميع الوجوه، يكون حينئذ جميع أجزائه جوهراً؛ و أمّا الأرض و الماء و غيرهما من البسائط فإنّا لانسلّم أنّها جواهر محضة؛ فإنّها جواهر من حيث الجسمية؛ و خصوص الأرضية و المائية إنّما هو بالأعراض؛ فليست[٤] هذه البسائط نفس الجوهرية بل جواهر مع أعراض؛ و على هذا فقوله: «جزء الماء غير قابل للشدة و الضعف» ممنوع؛ فإنّ بعض الكيفيات القابلة للشدة و الضعف جزء الماء فيكون جزؤه قابلاً للشدة و الضعف.

و قد أبطلنا الصور الجوهرية في بحث الهيولى و الصورة؛ و سيأتي في العلم الإلهي مزيدُ بحث و تقرير.

فالعناصر ليس فيها إلّا الجسمية و الهيئات التي تشتد و تضعف و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و ما يشبهها من ما هو من توابعها.

البحث الرابع
في الثقل و الخفة[٥]

و الذي يدل على أنّ الأرض أثقل من الماءِ رسوبُه في الماء؛ و إن كان بعضهم ذهب إلى أنّ الماء أثقل؛ لأنّا أيّ موضع حفرنا في الأرض وجدنا الماء في قعرها؛ و هذا لايدل على ثِقل الماء، لأنّ مِن لوازم الأرض أن يكون لها أغوار و وِهاد و في بعض الجوانب تخلخلٌ فيسيل بواسطة ذلك، الماء إلى قعرها و يجذب إلى باطنها من النزّ[٦] و غيره.

---

١. ن: أجزاء. ٢. م: و لايلزم.
٣. م: + يلزم. ٤. م: و ليست.
٥. الشفاء، الطبيعيات، السماء و العالم، فصل ٩، ص ٦٥ به بعد.
٦. م: ظاهرها ؛ ن (نسخه بدل): البرد ؛ قاموس: النّزّ: حلب الأرض من الماء. به فارسى: زِه آب.

و الهواء أخفّ من الماء لانسلال الزقّ المنفوخ.

و لايجوز أن يقال: إنّ ذلك لِضغطِ الماء إيّاه؛ و لو كان ذلك حقاً كان كلّما كان الزقّ أكبر و أعظم، كان أبطأ حركة[١] لِقوة منعِه عن قبول القسر؛ لكنّه كلّما كان أكبر كان أسرع حركة؛ و بهذا يبطل زعمُ مَن زعمَ أنّ النار إنّما تتحرك إلى فوق لِجذب الأجسام الحارة لها؛ و لو كان ذلك حقاً كان الأكبر أبطأ حركة من الأصغر و كان مع ذلك حركتُها إلى فوق بالقسر.

* * *

١. ن: لحركته.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم الثالث
في الاستحالة في الكيف و في المزاج و توابعه
و يشتمل على فصلين

الفصل الأوّل
في الاستحالة في الكيف[1]

الأجسام يؤثّر بعضها في بعض إمّا بمماسة أو مجاورة أو إضاءة بالمقابلة؛ فإنّ المقابلة مع عدم المماسة شرطٌ في حصول الأثر في بعض الصور كصور المرايا.

و جماعة من الأقدمين الذين زعموا أنّ الكيفيات هي الصور لايجوّزون «الاستحالة في الكيف» مع بقاء الحقيقة النوعية؛ و هؤلاء يقولون: إنّ الأسباب الثلاثة لحصول الحرارة[2] كمجاورة الحار و الشعاع و الحركة، لايجوز أن تكون علة[3] توجب التسخين و إنّما المسخَّن بالنار يفشو فيه أجزاء نارية معها

---

۱. بيشتر مطالب اين بخش برگرفته است از المشارع، ص ۱۲۷ به بعد؛ شرح الإشارات طوسی، ج ۲، صص ۲۷۸ ـ ۲۸۳ ؛ التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۲۸ به بعد ؛ الشفاء، الطبيعيات، الكون و الفساد.

۲. مجموعة مصنفات شيخ اشراق، ج ۴. الألواح العمادية، ص ۴۳: «أسباب الحرارة ثلاثة».

۳. ب: عليه.

الحرارة؛ لا[1] أنّ الحرارة حصلت في نفس الماء المسخَّن بل فشتْ فيه من غيره و نفذت فيه عند مجاورته له.

و أمّا أنكساغورس و أتباعه ـ الذين يرون أنّ الكيفيات صور و يمنعون الاستحالة في الكيف ـ يقولون: إنّ الأركان لاتوجد صِرفة و إنّما توجد مختلطة من تلك الطبائع و من طبائع الأنواع و تسمى بنوع الغالب الظاهر عليها؛ فإذا عرَضَ لها عند ملاقاة الغير تسخُّنٌ أو تبرُّدٌ مثلا، فذلك يكون ببروز الحرارة التي كانت كامنة فيه؛ و ظهورها للحس بعد تكوّنِها؛ فالماء في ذاته ما تسخن عند الملاقاة، و لكن ظهرت الحرارةُ النارية التي كانت كامنة في باطنه و[2] كمنتْ البرودة التي كانت ظاهرة فيه.

و هذا المذهب يوافق الأول في أنّ الماء نفسه[3] لم‌يتسخن و إنّما الحار نار مخالطة لا غير؛ و يفترقان في أنّ صاحب المذهب الأول يقول إنّ الحرارة وردت على الماء من خارج؛ و صاحب المذهب الثاني يقول إنّ[4] النار برزت و ظهرت من داخل الماء و باطنه؛ و إنّما ارتكبوا هذا القول لِوهمِهم[5] امتناع كون الشيء [من][6] لا شيء و استحالة أن يصير شيء شيئاً آخر.

و إنّما قدّمنا هذا الفصل على فصل المزاج، لأنّ المزاج لايمكن القول بثبوته مع القول بصحة الفشوّ[7] و الكمون و منعِ الاستحالة.

و الذي يدل على فساد المذهب الأول ـ و هو الفشوّ ـ وجوه[8]:

الأول: لو كان تسخّن الماء بالفشوّ لكان الماء الذي سخّنّاه في كوز من الخزف أسرع إلى التسخّن[9] ممّا يكون في كوز من الحديد أو النحاس على نسبة

---

۱. م: ـ لا.
۲. ب: ـ و.
۳. ب: بعينه.
۴. ن: بأنّ.
۵. م: بتوهمهم.
۶. نسخه ها: ـ من / الشفاء، الطبيعيات، الكون و الفساد، فصل ۲، ص ۸۶: من لا شيء.
۷. الفَشْو و الفُشُوّ، هر دو درست است.
۸. مجموعة مصنفات، ج ۴، حكمة الإشراق، ص ۱۹۸ ؛ «الألواح العمادية»، صص ۴۳ ـ ۴۴.
۹. م، ن: التسخين.

قوامهما و مسامهما؛ و التالي باطل؛ لأنّ مسامّ الخزف أكثر و الحديد أقلّ و أمنع.

الثاني: إنّ الإناء المشدود الرأس إذا كان مملوءاً ماء[1]، فكيف يمكن أن يتسخّن، و ليس للفاشي مكان المداخلة بحيث يغمر[2] أجزاء الماء بالكلية، حتى لايدرك هناك إلّا الحرارة، و من طبع الماء إطفاء الحرارة فكيف لم‌يُطفِ ضده.

الثالث: لو كانت سخونة الماء بالفشوّ لما كان الجمد مبرّداً لِما فوقه؛ و التالي باطل بالبديهة.

و وجه اللزوم أنّ البارد من الأجزاء الجليدية لايصعد إلى فوق؛ لأنّ طبعها الهبوط[3].

الرابع: لو كانت السخونة بالفُشُوّ لَما تسخّن المحكوك و المخضخض؛ و التالي باطل.

و وجه اللزوم أنّ المحكوك و هو الجسم الصلب، و المخضخض[4] و هو الجسم الرطب ليس فيهما فشو أجزاء نارية، لعدم حضور نار غريبة يمكن أن تنفذ في الجسم المتسخّن.

الخامس: القماقم الصيّاحة إذا ملأناها ماءً ثم شددنا رأسها محكماً و وضعناها في نار قوية، فإنّه يصير ما فيها ناراً و تنشق و يحصل من انشقاقها أصوات هائلة عظيمة[5] ينفر من ذلك الخَيْل[6] و الدوابّ و هي من حِيل أهل[7] الحرب؛ و قد صنعه الإسكندر مع مَلِك الهند و كان ذلك سبب كسرِه؛ فحصول الأجزاء النارية فى داخل القماقم مع امتناع دخول النار فيها و ذهابِ الماء عنها، يدلّ على امتناع الفشوّ و حصول الاستحالة و الكون معا.

و أمّا الذي يدل على فساد مذهب أنكساغورس و هو «الكمون»، أنّ

---

۱. ب: فهو اما. ۲. م: يعم.

۳. ن: الهوبط ؛ ب: الهيولى.

۴. شرح الإشارات خواجه نصير الدين طوسى، ج ۲، ص ۲۸۰.

۵. ب: ـ عظيمة. ۶. ب: الجيل ؛ الخيل: گروه اسبان.

۷. ن، ب: ـ أهل.

الحرارة إذا قصدت الظهورَ، و البرودة الكمونَ ـ لأنّ البرودة لمّا كانت منبسطة على جميع الظاهر، و الحرارة كانت كامنة في الباطن ـ فإذا تحركَ كل واحد منهما إلى غير جهة الآخر، فلابد من الملاقاة أوّلاً، ثم يتجاوز أحدهما الآخر و يلزم من ذلك اجتماع الضدين و هو محال؛ و لأنّ الماء و غيره من المائعات إذا فتشنا ظاهرها و باطنها[1]، فإنّا لانرى هناك لا نارية و لا حرارة أصلا؛ فبعد الحركة و الخضخضة توجد السخونة في الظاهر و الباطن؛ و ذلك يدل على عدم الكمون.

ثم النارية الكثيرة المنفصلة عن خشبة الغضا و الباقي جمرها كيف يمكن أن يكون ذلك كله موجوداً بالفعل في باطن الخشب على سبيل الكمون من غير إحراق لها؛ ثم الزجاج إذا صار أكثره ناراً بفشوها فيه عند الذوب، لو كان ذلك كامناً فيه مع شفيفه فوجب أن يكون مبصَراً حال الكمون كما نشاهده بعد البروز؛ و العجب أنّ السحق الناعم و الرض البالغ لايبرز من النارية شيئاً؛ و لايدرك باللمس المعتدل أصلا؛ فالعاقل لايلتفت إلى هذا و لايصدِّق بأمثاله.

و أيضاً، السهم إذا كان نصله من رصاص و رميناه في الهواء، فإنّه يذوب ذلك النصل؛ و لو كان ببروز و كمون لوجب أن ينعقد باطنه.

و لايجوز أن يقال: إنّ المُذيب هو حرُّ الهواء لا الحركة؛ فإنّه لو كان كذلك لأذابه الاستقرار[2] في الهواء لكونه أتمّ فعلا من العبور؛ ألاترى أنّ فعل النار باللابث أتمّ من العابر. و لايجوز أن يقال بأنّ النار تنجذب إلى باطن السهم فتُذيبُه، لأنّ ذلك على خلاف طبيعة النار المقتضيةِ للبروز و الظهور لا الانجذاب و الكمون في الباطن.

فإن قلت بأنّ النار تخرج من الجسم الحاكّ و تدخل في المحكوك.

قلت: فإذا فرضنا الحاك و المحكوك جسمين متفقين، فليس تسخين أحدهما لصاحبه أولى من تسخين الآخر له.

ثم إذا تحرّكت الأجزاءُ النارية من كل واحد إلى الآخر، فإن كانت الحركةُ

---

١. م: فشا ظاهرهما و باطنهما. ٢. ن: الاسقرار.

طبيعيةً وجب أن لاتختلف أجزاء النار في الحركة إلى الجهات[1] المختلفة في الجسم و قد اختلفت.

و لايجوز أن تكون الحركةُ قسريةً فإنّ القسر إن كان لجذبٍ فلا أولوية في الجسمين المتفقين؛ و إن كانت القسرية لدفعٍ وجب اندفاع الأجزاء النارية عن كليهما؛ فما كان يتسخن أحدهما.

و الحركة الإرادية مفقودة.

فالحرارة الحاصلة، سببها إمّا مجاورة جِرمٍ حارّ؛ و إمّا حركةٌ؛ فإنّ الحركة مسخِّنة كما ذكرنا في المحكوك و المخضخض و السهم و غيرها.

[في الشعاع][2]

و أمّا السبب الثالث للحرارة، «الشعاعُ»؛ و قد اختلفوا فيه: فزعم قوم أنّه جسم و الحرارة لازمة له؛ فهو مشاركٌ للأجسام في الجسمية؛ و مفارقٌ لها بنورية فيه؛ فلايكون الشعاع عند هؤلاء عبارة عن نفس الضوء الحاصل بمقابلة النيِّر فقط؛ بل عنه و عن الجسم الذي يحمله.

فإن زعم الخصم أنّه عندي عبارة عن العرض الذي هو النورية فحسب، فلايكون الخلاف بين هاتين الطائفتين متوارداً على محل واحد؛ بل صاحب القول الأول يلزمه أن يسلّم ما قاله صاحب القول الثاني لاعترافه بأنّه[3] جسم مشترك بين الأجسام؛ و النورية زائدة على الجسمية لإمكان تعقل الجسمية بدونها.

فالنزاع لم‌يبق إلّا في أنّ الذي يحصل من النيِّر في الجسم المستنير عند المقابلة، هل هو جسم ينفصل عن المنير و يتصل بالجسم المستنير أو يكون مجرد نورية انفصلت عنه بالمقابلة فحسب، فهذا هو محل النزاع.

---

١. ن: للجهات.

٢. المشارع، ص ١٢٩ به‌بعد : الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، فصل ٢، صص ٨٤ ـ ٨٥ ؛ حكمة الإشراق، ٩٧ به بعد ؛ مجموعهٔ مصنفات، ج ۴، «الألواح العمادية»، صص ۴٣ ـ ۴۴.

٣. م: الثاني أو أنّه.

فالقائل بأنّ هذا الشعاع عرضٌ و ليس بجسمٍ يقول: لو كان الشعاع جسماً لزم أن يكون الجسم الواحد يتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة لِتوهّمِ خروج خطوط من أشعّة الشمس إلى سائر الجهات المختلفة؛ و المصباح يستضيء أرض البيت و سقفه و جدرانه؛ فلو كان جسماً لامتنعت الحركة المختلفة عليه و لمتمتنع فليس[١] بجسم؛ و لو كان جسماً لكان لطيفاً حاراً ـ كما سلّموا ذلك ـ لزم أن تكون حركته إلى المحيط أولى من حركته إلى جهة المركز.

ثم لو[٢] كان جسماً فكان عند تضاعف الشموع و الأشعّة يزداد[٣] الجسم الشعاعي سَمكاً؛ فكان ينبغي أن لايزداد وضوحاً و ضياء بل كان يزداد خفاء و كدورة؛ و لكن الأمر بالعكس.

و لو كان الشعاع جسماً لنفذ الشعاع في الفلك و خرَقه فقَبِلَ الحركةَ المستقيمة؛ و لاختلف[٤] عند هبوب الرياح و ركودها؛ و كان الانعكاس من اليابس أولى من الرطب؛ و لأعطى[٥] الكاغذ الغير المدهون الضوءَ أكثر مما يُعطي المدهونُ؛ و التالي في الكل باطل فكذا المقدم.

ثم كان ينبغي عند أخذِنا الكُوّة نشاهد ذلك الجسم الشعاعي الذي كان ملأ البيت إمّا ساكنا أو متحركا؛ و لايجوز أن يقال: إنّه بطل؛ لأنّه جوهر قائم بذاته فكيف يبطل ببطلان إضافة عرضت له بالنسبة إلى الغير؟

و قد عرفت أنّ الجسم لايبطل بل يخلع صورة و يلبس أخرى و المادة باقية؛ فإن زعموا بأنّ الهيئة النورية زالت و الجسم باق، فنقول: إنّ القوابل من هذه الأجسام التي عندنا، لها من الاستعداد[٦] لقبول الهيئة النورية ما لتلك الأجسام التي فرضتموها؛ فيجب حصول الضوء فيها من غير حاجة إلى فرض وجود الجسم الشعاعي.

ثم استعداد تلك الأجسام الشعاعية لقبول الضوء إن كان بواسطة اللون،

---

١. م: و ليس.
٢. ب: ـ لو.
٣. ب: و يزداد.
٤. م: و اختلف.
٥. م: لأعلى.
٦. م: استعداد.

فهذه الأجسام التي عندنا لها لون؛ و إن كان لشفيفها فالهواء شفاف مع عدم قبوله للضوء.

و لو كانت هذه الأشعة أجساماً لزم إمّا تداخُلُها مع الهواء؛ و إمّا دفعُ الأجزاء الهوائية إلى جهة أخرى و كان بعضها يدخل في بعض؛ ثم كان يلزم أن تكون الشمس و الكواكب بخروج هذه الأجسام الشعاعية تنقص يسيراً يسيراً؛ فكان يجب أن تضمحل في هذه الأدوار السالفة الغير المتناهية.

و أنت فقد عرفت أنّ الحركة تستدعي قدراً من الزمان؛ فلو كان الشعاع جسماً لوجب أن لايضيء وجه الأرض عند طلوع الشمس دفعة، بل يبقى زماناً متحركاً من تلك المسافة الثابتة على قدر سرعة حركته و بطئها و ليس كذا؛ بل الطلوع و الإضاءة معاً في آن واحد.

ثم صنوبرة النار تتحرك إلى جهة فوق فقط و أشعّتها تتحرك إلى جهات مختلفة.

و من له أدنى نظر يعرف سخافة هذا المذهب و فساده بأقلّ نظر.

فالحق أنّ الشعاع عرضٌ غير منتقل من المنير إلى المستنير؛ فإنّ العرض لاينتقل، بل هو هيئة تحصل فيه بشرط المقابلة و حصول الجرم الشفاف بينهما و مفيضه العقل المفارق.

و الشيخ الإلهي يمنع اشتراط الجرم الشفاف؛ و سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و الشعاع يشتد بشدة المقابلة و يضعف بِقلّتها؛ فإنّ الشمس لمّا قربت في الصيف من سمت الرأس اشتد الضوء و الحرّ في هذه البلاد؛ [و][1] في الشتاء لمّا بعدت عن سمت الرأس ـ و إن كانت إلينا أقرب لكونها في الحضيض ـ فإنّ الحرّ و الضوء يكونان ضعيفين.

و الشمس غير مسخِّنة بذاتها و إلّا لوجب أن يكون ما قرب منها كرؤوس

---

١. نسخه ها: ـ و.

الجبال الشامخة أشد حرّاً و ليس كذا؛ فالحرّ إنّما هو من انعكاس الضوء من مطرح الشعاع.

و لمّا كانت الطبقة الأولى من الهواء مشحونة بالأبخرة الباردة و ما قرب من الأرض منها يصل إليه انعكاس الشعاع فيتسخن؛ و ما بَعُد كقلل[١] الجبال لايصل إليها الانعكاس، مع وجود الأبخرة الباردة هناك، بقيت باردة.

و الضوء قد يشتد بكثرة الكواكب و مقابلاتها و كثرة السُرُج و الشموع.

و إذا بطل كون الشعاع جسماً بطل ما قالوه إنّه يكثر في بعض الأوقات فيشتد الحرّ و يقلّ فينقص.

و بطل أيضاً قولهم إنّ الجسم الشعاعي يعبُر عن كرة النار، فيكتسب[٢] منه الحرّ.

و عند المشائين إنّ الهواء لمّا لم‌يكن قابلا للنور و إلّا لحجب، كالسحاب، فلايكون مظلماً؛ إذ الظلمة عدم النور فيما من شأنه التنوّر[٣]؛ و إذا لم‌يتصور عليه التنوّر[٤] فلايتصور عليه الظلمة؛ و هو مع كونه كذلك هو واسطة بين المنير و المستنير المتلوّن؛ و كذا الهواء واسطة ليس بأن يقبل النور ثم يعطي الأجسام المتلونة؛ بل اشتراط وساطته اشتراط خاصية[٥] مجهولة؛ فإنّه إن كان بين المتلوّن و المنير خلأ ما امكنت الرؤية؛ و نحن إذا لم‌نر الألوان بالليل فليس ذلك لظلمة الهواء الحاجبة بين البصر و بين المبصَرات المتلونة؛ فإنّ الظلمة عدم لا ذات لها فلاتحجب شيئاً.

ثم لو كان الهواء مظلماً ساتراً و كنّا في كهف في ليلة مظلمة و رأينا ناراً على البُعد يقع ضوءها على الأجسام، و هواء الكهف مظلَم ساتر على ما فرضناه، فكان يجب أن لانرى تلك النار و لانشاهدها مع ظلمة الهواء و سترِه؛ لٰكنّا نرى في الليالي المظلمة جميع النيران القريبة و البعيدة؛ فليس الهواء ساتراً

---

١. ن: كعلل.

٢. ب: فيكشف.

٣. ب: النور.

٤. م، ب: النور.

٥. م: خاصة.

و لا مظلماً و لا منيراً. و هذا المقام يحتاج السالك المتألّه إلى تحقيقه، و سنذكر ما فيه من التحقيق فيما بعدُ إن شاء الله تعالى.

خاتمة الفصل

في التخلخل و التكاثف[١]

و لهما معنيان:

الأول: إنّ التخلخل، هو تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض من غير تباين بالكلية بحيث يتخللها جسم أرقّ و ألطف منها و التكاثف ما يقابله و هذا هو مذهب الأوائل.

و أمّا **المعلم الأول** و أتباعه، فزعموا أنّ التخلخل عبارة عن حصول مقدار أكبر في المادة بعد زوال المقدار الأصغر عنها من غير انضمام مقدار آخر إلى الأول أو مادة أخرى إلى الأولى.

و إن شئت قلت: هو أن يزداد[٢] مقدار الجسم من غير انضمام شيء من خارج و من غير أن يحدث في داخله شيء من الفُرَج.

و التكاثف، هو أن ينقص مقدار الجسم من غير انفصال شيء عنه و من غير أن يحدث في باطنه شيء من الاكتناز.

و احتج المشاؤون على مذهبهم بوجوه:

الأول: ما ذكر في الهيولى و الصورة أنّ المقدار عرضٌ حالّ في المحل و ذلك المحل لا مقدار له؛ و نسبته إلى جميع المقادير نسبة واحدة؛ و كما[٣] له استعداد قبول المقدار الكبير، فكذلك له استعداد قبول المقدار الصغير؛ و بالعكس؛ و إذا كان كذلك فيجوز أن يكبر و يصغر الجسم من غير زيادة شيء و لا نقصانه.

---

١. رجوع شود به: المشارع، ص ١٣٢ به بعد؛ حكمة الإشراق، ص ٧٧ به بعد.

٢. م: يزاد. ٣. ن: فكما.

و جوابه: ما بيّنا أنّ الجسم نفس المقدار؛ و حينئذ فيكون غير حالّ في محل بل هو جوهر قائم بذاته.

الثاني[1]: إنّ القارورة إذا مصصناها مصّاً بالغاً، ثمّ كببناها على الماء، فإنّ الماء يدخلها؛ و دخول الماء لابد و أن يكون لأحد أمرين: إمّا لِوقوع[2] الخلأ في القارورة، أو تخلخلِ الهواء الذي كان فيها؛ لكن الخلأ ممتنع الوقوع فتعين التخلخل؛ فإنّ الماصّ يجذب[3] الهواء و يأخذ منه بالقسر؛ فلو لم يحصل التخلخل لزم خلو المكان؛ و الخلأ ممتنع الوقوع.

و هذه الحجة[4] بعينها كما ذكرتْ على التخلخل عند المص، تذكر على التكاثف عند الكبّ بعد المص؛ فإنّ الماء يدخلها مع وجود الهواء المتخلخل فيها.

فأجاب أصحابُ المذهب الأول[5] المنكرون للتخلخل[6] بالمعنى الثاني و الخلأ، بأنّا لانسلّم أنّه يتأتّى مصُّ القارورة أو نفخُها مع امتلائها؛ و يقولون إنّه يجب دخول الهواء فيها إمّا لبقاء[7] فُرجة أو مسام فيها، يذهل عنه الماصّ و يغفل منه النافخ؛ أو يكون النافخ يظنّ أنّه يعطي القارورة هواء و هو لايعطي؛ أو أنّ الماص يأخذ منها و هو لايأخذ إلّا بقدر ما يعطي.

فإن قلت إنّ[8] النافخ في القِربة المجتمعة الأجزاء يعطي القربة هواء فيتّسع فضاؤها و يتباعد أجزاؤها؛ و عند المصّ يكون الأمر بالعكس؛ بأن يأخذ الماصّ من هواء القِربة فيجتمع أجزاؤها و لايعطيها شيئاً؛ فلِمَ لايجوز أن يكون في القارورة كذلك؛ و حينئذ يتم استدلال المشائين.

قلت[9]: الفرق بين المقامين ظاهر؛ فإنّ القِربة المجتمعة الأجزاء إذا نفخ فيها، نفذ[10] ذلك الهواء فيها و باعد سطوح باطنِ أجزاء القِربة و تمكّنَ فيها؛ و ليس

---

۱. همان‌جا.
۲. ن: الوقوع.
۳. ن: بجذب.
۴. المشارع، ص ۱۳۳.
۵. حكمة الإشراق، صص ۷۷ـ۷۸.
۶. م: التخلخل.
۷. ن: البقاء.
۸. ن، ب: بأنّ.
۹. المشارع، ص ۱۳۳.
۱۰. ب: ـ نفذ.

كذلك باطن الزجاج؛ فإنّه لايمكن اتّساعُه و لا تضايُقه فيمتنع نفوذ الهواء فيها أو خروجه عنها؛ لضرورة[١] عدم الخلأ، فيمص القارورة مرة فلايخرج عنها شيء؛ و ينفخ أخرى فلايدخل فيها شيء. و لايلزم من صحة دخول الهواء في القربة عند النفخ و خروجِه عنها عند المص صحةُ ذلك في القارورة؛ فإنّه لايلزم من صحة وقوع أمر مع عدم المانع، صحةُ وقوعه عند لزوم محال. هذا حال التخلخل.

و أمّا حال التكاثف، و هو دخول الماء بعد الكبّ الحاصل بعد المصّ، فليس علة الدخول هو التكاثف بل علته تسخُّنُ هواء القارورة و لطفُه؛ فيصير بحيث يسهل خروجه عند دخول الماء الكثيف بالنسبة إليه و يبقى له من المنافذ ما لايتعسّر[٢] عليه الخروج؛ فقد نشاهد أحياناً خروجه كما نشاهد خروج الهواء في الكوز الضيِّقِ الرأس المنغمسِ في الماء بنقنقة[٣] و غيره؛ فعند دخول الماء يخلّي الهواءُ له المكانَ و يهرب عنه طالباً الخروجَ؛ فيقاوم الماءُ في الموضع الضيِّق و يضغطه فيسمع له صوت؛ فالهواء يلزم المكان عند المصّ و يخلّي له ذلك عند دخول الماء؛ و لذلك إذا بالغ في مصِّ القارورة و نفخِها فقد تنكسر ليعاص المدد.

و الجماعة من المشائين لايمكنهم إثبات مذهبهم في القارورة بمشاهدة الدخول بالنفخ و الخروج بالمصّ؛ فإنّ إثبات ذلك عَسِر جدّاً.

ثمّ لو كان التخلخل بالمعنى الذي يدّعيه المشاؤون بزيادة المقدار من غير انضمام شيء لزم تداخل الأجسام؛ لأنّ العالَم إذا كان كله ملأً لا خلأ فيه؛ فإذا ازدادت مقادير أجسام كالماء الزائد مقدارُه زيادةً عظيمة وقت طوفان مثلا من غير أن ينضم إليه شيء من خارج و لايلزم من زيادة مقادير أجسامٍ نقصانُ[٤] مقادير أخرى مباينةٍ لها من غير أن يكون هناك أسباب تقتضي التكاثف؛ و يلزم من ذلك تداخل الأجسام و ذلك محال.

---

١. ن: الضرورة. ٢. ن، ب: لايتغيّر.
٣. م: بنقيد؛ القاموس: النقنقة: الصوت. ٤. م: انفصال.

و من جملة ما يُشنَّع به على المشائين أنّه لو كان التخلخل ـ كما ذكروه ـ لكانت مادة[١] الخردلة تقبل مقادير السماوات و الأرض[٢].

الثالث: القمقمة الصيّاحة إذا ملأناها ماءً و أحكمنا فدامها[٣]، ثم وضعناها في النار، فإذا تسخّنت تسخّناً شديداً فإنّها تنشقّ؛ و ليس ذلك إلّا لأنّ مقدار الماء الذي كان في القمقمة ازداد مقداره؛ فانشقّت الآنية لذلك من غير أن يدخلها نار؛ فإنّه ليس فيها مكان لِفاشٍ[٤]؛ و ما الذي ألجأها إلى الدخول في أضيق موضع من شأنه أن يبرز عنه لا أن يدخل فيه؛ و كذلك الماء المخضخض يزداد مقداره من غير مداخلة الأجزاء النارية و الهوائية؛ فتعيَّنَ أن يكون بزيادة المقدار بالتخلخل و الانبساط.

و ذلك الحركة، فإن كانت طبيعية وجب أن تكون إلى جهة واحدة دافعة للقمقمة إلى تلك الجهة و ليس كذا.

و كان أيضاً رفعُ القمقمة أهون من شقّها لكنها إلى جهات مختلفة فليست طبيعية، و يمتنع أن تكون قسرية إذ لا قاسر هناك و لا مكان لِفاشٍ[٥]، فبقي أن يكون بالتخلخل و هو المطلوب.

و لقائل أن يقول[٦]: إذا كان علة الشقّ هو زيادة المقدار، فلايخلو إمّا أن يتقدم زيادة المقدار على الشق؛ أو يتقدم الشق على زيادة المقدار؛ أو يكونا[٧] معاً:

فإن تقدّمَ زيادةُ المقدار على الشق، لزم اجتماعُ زيادة المقدار مع صحة القمقمة؛ فلزم تداخل المقدارين الأصغر و الأكبر.

و إن تقدم الشق على زيادة المقدار، فلاتكون زيادة المقدار علة للشق فيحتاج إلى علة أخرى تتقدم عليه فلايحصل غرضكم من إثبات التخلخل.

---

١. ب: + الخروج.
٢. حكمة الإشراق، صص ٧٧ـ٧٨.
٣. الفِدام: ما يشد به رأس القارورة.
٤. ن، م: نفاش.
٥. ن، م: نفاش.
٦. همان.
٧. ب: يكونان.

و إن كان معه فلا عِلّية.

و الأقسام الثلاثة باطلة.

قلت: علة الشق هو زيادة المقدار.

قوله: فيتقدم زيادة المقدار على الشق؛ فيجتمع مع صحة القمقمة؛ فيلزم تداخل المقدارين.

قلت: التقدم هنا هو تقدم العلة على المعلول و هو ذاتي لا زماني و هما في الزمان معاً؛ و هذا التقدم الذاتي لايلزم منه تداخل أصلا، بل ذلك إنّما يكون إن لو كان التقدم زمانياً.

فإن قلت: إذا كان زيادة المقدار متقدماً على الشق، فوجوبُه بعد وجوبه؛ فمع وجوب زيادة المقدار إمكانُ الشق؛ و ممكن الكون ممكن اللاكون؛ و مع إمكان لا كون الشق إمكانُ التداخل؛ و بيِّنٌ امتناعه.

و جوابه: ما مرّ في المغالطات و الخلأ؛ و نزيده وضوحاً، و هو أنّ إمكان الشق لازم من ذاته و هو يجتمع مع إمكان لا كونه؛ و كما أنّ وجوب زيادة المقدار متقدم على إمكان الشق بالذات و لميلزم منه تداخلٌ، فكذلك هو متقدم على ما هو معه و هو إمكان لا كون الشق المجتمعِ مع إمكان الكون؛ و لايلزم من ذلك تداخل أصلا. و سيأتي لهذا الكلام تتمة.

قال القدماء[1] الذين يمنعون وجود الهيولى البسيطة و الخلأ ـ و هم الذين يقولون إنّ الجسم نفس المقدار ـ: إنّ الحرارة من شأنها تفريق الأجزاء؛ فالحرارة المسخِّنة للماء تحدث في أجزائه ميلا إلى الافتراق؛ و الذي يشق القمقمة هو ذلك الميل؛ فإذا مالت الأجزاء إلى التفريق مانَعَتْها القمقمةُ؛ و الميلُ ذو مدد و الخلأ ممتنع؛ و ليس هناك جسم لطيف بين تلك الأجزاء المائية المتفرقة؛ فعند ميلِ الأجزاء قسراً إلى التفريق و ضرورةِ عدم الخلأ، تنشق القمقمةُ؛ و لايلزم من ذلك تقدمُ التفرّق على الانشقاق ليلزم منه التداخلُ؛ فإنّ الذي يلزم من

---

١. جمع بندى سخن سهروردى است در حكمة الإشراق، صص ٧٧ ـ ٧٨؛ المشارع، ص ١٣٥ تحت عنوان: «بحث و مقاومة».

ذلك تقدم علة الشق و هو الميلُ لا تقدّمُ تفريق الأجزاء؛ و الميل يتقدم على تفريق الأجزاء؛ و حدوث الميل إنّما يكون دفعة فيصحّ تقدّمُه على الشق بالذات؛ بخلاف زيادة المقدار بالتخلخل؛ فإنّه لايحدث عند المشائين دفعةً بل قليلاً قليلاً؛ لأنّ زيادة المقدار إنّما وقع[1] بالحركة المستقيمة إلى غير النهاية؛ فلايجعل المقدار الزائد إلّا بعد زيادات غير متناهية؛ و يلزم بالضرورة أن يسبق التداخلُ الشقَّ، و ذلك محال.

و إن قلتم: إنّ المقدار الأكبر ما حصل شيئاً فشيئاً؛ بل بطل المقدارُ الأول دفعةً و حصل الثاني دفعةً؛ فحصول المقدار الأكبر الثاني في المادة الأولى، إن كان من غير انبساطها بالحركة، بحيث يفضل عليها المقدارُ من[2] جميع الجوانب، فيلزم وجود مقدار بلا مادة و هو محال؛ فيتعين أن تكون المادة متحركة إلى الانبساط إلى جميع أجزاء المقدار؛ و يمتنع وقوع الحركة في آن غير منقسم؛ فيلزم أن يكون قبل الزيادات الموجبة للشقّ زياداتٌ بحركة لاتتناهي؛ فيحصل التداخل بالضرورة.

طريقة أخرى[3] في إبطال التخلخل الذي يقول به المشاؤون: إنّا إذا فرضنا هيولى خلعتْ مقداراً صغيراً[4]، و لبست مقداراً كبيراً[5] بالتخلخل، بحيث صارت ضِعفَ[6] ما كانت في الأول؛ فإذا قطعناها نصفين[7]، فكل واحد من النصفين مثل مقدار الجسم الأول؛ فلايخلو إمّا أن يكون هيولى كل واحد من النصفين حادثة؛ أو أحدهما؛ أو لايكون شيء منهما حادثاً[8]. إمّا بأن يكون كل واحد من هيولى النصفين هو بعينه هيولى النصف الآخر و هو محال، إذ لايصير شيئان شيئاً واحداً؛ أو أن يكون هيولى كل واحد من النصفين جزءاً من الهيولى الأولى؛ و

---

۱. م: وقع.
۲. ن، ب: في.
۳. المشارع، ص ۱۳۵.
۴. ب: أصغر.
۵. ب: يسيراً.
۶. المشارع: مثل.
۷. ن، ب: بنصفين.
۸. م: جاذباً.

الهيولى للمقدار[١] الأول قد كان لها كلية؛ فامتيازُ كل واحد من الجزئين عن الآخر و عن الكل لايجوز أن يكون بالحقيقة إذ الحقيقة واحدة؛ و لا بالمقدار فإنّ مقادير الثلاثة واحدٌ، لأنّ التقدير أنّ مقدار كل واحد من النصفين مثل الكل قبل التخلخل.

و أمّا الامتياز بالمقدار من جهة أنّ أحدهما كان و الآخر حدث[٢]، غير جائز؛ لأنّ الأعراض التي كانت، زالت عن محلّها[٣]؛ فلاتُميّزُ محالَّها عن محالّ عرض حاصل الآن؛ لجواز أن يكون لِعرضينِ بطل أحدُهما و حصل الآخر محلُّه؛ و إذا بطل هذان القسمان فيتعين القسمان الأوّ لانِ و هو أن يكونا حادثين أو أحدهما فقط؛ و على كلّي التقديرين تكون حاصلة جديدة؛ فلايكون ـ كما ذكروه ـ تخلخلاً؛ بل حصول جسم آخر.

فالحاصل، أنّ التخلخل لو كان واقعاً ـ كما ذكره المشاؤن ـ لزم أحد الأمرين: إمّا أن تحصل الهيولى جديدة فلايكون تخلخلا؛ أو لايمتاز الكل عن جزئه؛ و قسما التالي باطل فالمقدم مثله.

الحجة الثانية:[٤] إذا فرضنا جسماً مقدارُ حيِّزه قبل التخلخل و التكاثف عشرة أذرعٍ مثلا، فلا شكّ أنّ الهيولى تمتد بامتداد ذلك الحيِّز؛ فإذا بطل المقدار الكبير و حصل بالتكاثف مقدار صغير بحيث ينقص من حيز مقدار عشرة أذرع، خمسة أذرع، فالمقدار نفسه لايتحرك إلى النقصان؛ لأنّ المقدار ذاته لاينقص، و إلّا لزم أن يكون مقدار واحد بعينه كبيراً و صغيراً و هو محال؛ بل يجب أن يبطل المقدار الأول بالكلية و يحصل مقدار آخر؛ فيجب أن يتحرك الهيولى من بطلان مقدار إلى حصول مقدار آخر؛ و إذا كان[٥] بطلان الشيء إنّما يكون بعد وجوده فلابد و أن يكون لذلك المقدار ثبات و تشخّص.

و لايجوز أن يكون ذلك البطلان و التبدل في جزء من المقدار بعد جزءٍ

---

١. م، ب: المقدار.

٢. م: أحدهما كل و الآخر جزء.

٣. ن، ب: ـ عن محلها.

٤. المشارع، ص ١٢٦.

٥. ب: ـ و يحصل مقدار آخر؛ فيجب أن يتحرك الهيولى ... إلى حصول مقدار آخر؛ و إذا كان.

آخر و هكذا يمتد امتداد الحركة الأينية، لكون الحركة الأينية تابعة[١] للتبدل المقداري؛ فإذا كان المقدار الأول واحداً فيكون له بطلان واحد، لأنّ عدم أمر واحد لايمكن أن يتجدد و هكذا المقدار الثاني و الثالث و هلمّ جرّاً يكون حصول كل واحد دفعة إلى أن ينتهي إلى المقدار الذي يستقر عليه التكاثف.

و يجب أن تكون المقادير التي بين الأول و الذي يستقر عليه التكاثف متناهيةً لانحصارها بين حاصرين.

و أمّا الحركة المكانية الذي للهيولى بمقدار ما نقص من حيّز المقدار فتقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية.

و أمّا الأعداد المقدارية فلمّا كانت متناهية، فلاتخلو إمّا أن يحصل كل واحد من تلك المقادير ثم تتحرك الهيولى بعد ذلك إليه؛ أو تتحرك قبل حصوله؛ أو مع حصوله:

فإن تحركت الهيولى بعد حصول المقدار الأصغر إلى الحيّز الأصغر، لزم حلول المقدار الأصغر في أقلّ ما كانت الهيولى منبسطة فيه من الحيّز الأكبر، فيلزم بقاء الهيولى دون مقدار في زمان الحركة أو بطلانها و ذلك محال؛ هذا في التكاثف. و أمّا[٢] في التخلخل، فيلزم تجدّد بعض الهيولى و مع جواز تجدّد بعض الهيولى فلايكون تخلخلا.

و إن تحركت الهيولى قبل حصول المقدار الأصغر إلى الحيّز الأصغر فيلزم أن يكون في زمان حركتها إلى الحيّز الأصغر أن يكون معها المقدار الأكبر و هو التداخل الذي بُيِّنَ استحالته.

و إن تحركت المادة مع حصول المقدار الأصغر إلى الحيّز الأصغر فحصول المقدار الأصغر يقع دفعة و الحركة لايمكن وقوعها إلّا شيئاً[٣] فشيئاً؛ فهذا[۴] المقدار الأصغر لايخلو:

---

١. م: واقعة. ٢. م: و ما.

٣. ن: الاشياء.

۴. ب: ـ المقدار الأكبر و هو التداخل الذي بُيِّنَ استحالته ... شيئاً فشيئاً؛ فهذا.

إمّا أن يحصل في كل الهيولى ثم تتحرك الهيولى بعد ذلك إلى الحيّز الأصغر فيلزم أن يكون المقدار الأول كبيراً في نفسه ثم يصغر، و هو محال.

و إمّا أن يكون المقدار الكبير الذي يكفيه الحيّز الأكبر يكفيه الحيّز الأصغر[1] عند حلوله فيه، و ذلك محال.

أو يكون المقدار الكبير يحصل في بعض الحيّز و خُلّي الحيّز الآخر عنها و يكون حكمه على ما ذكرنا.

فعلم بما ذكرنا بطلان التخلخل بالمعنى الذي ذكره المشاؤون.

و القدماء يزعمون أنّ الماء و المائعات إذا سخّنّاها يرى بالمشاهدة فيها فُرَجٌ؛ حتى إنّك لو جمعت الأجزاء اجتمعت و المفرِّق للأجزاء إنّما هو الحرارة و ميل الأجزاء إلى الجهات المختلفة لتفريق القاسر.

و المشاؤون[2] ذكروا أنّ التخلخل قد يكون بالقسر كتسخين النارِ الماءَ؛ و قد يكون بالطبع كالتخلخل الحاصل من انقلاب الماءِ هواءً فإنّه التخلخل الطبيعي للهواء؛ و بإزاء هذين التخلخلين تكاثف يقابله بالاعتبارين. ثم إذا زال القاسر تعود المادة إلى الحالة الأولى.

* * *

---

۱. ب: الأكبر.

۲. المشارع، ص ۱۳۸.

الفصل الثاني
في المزاج و توابعه[1]

الأجسام تنقسم إلى ما يفعل في الأجسام و لاينفعل عنها و هي الأجسام السماوية؛ و إلى ما ينفعل عنها و هي الأجسام العنصرية؛ و «المزاج» لايصح إلّا فيها.

و عرّفه الشيخ الرئيس[2] بأنّه كيفية حادثة عن تفاعل الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغرة الأجزاء ليماسّ أكثر كل واحد منها أكثر[3] الآخر، إذا تفاعلت بقواها حدثت [عن][4] جملتها كيفيةٌ متشابهة هي المزاج. و الكيفية هيئة قارة لايحوج تصوّرُها إلى أمر خارج عنها و عن موضوعها[5]، من غير اعتبار التجربة.

و قوله: «حادثة من تفاعل الكيفيات المتضادة»، يخرج عنه بعض أنواع الكيف.

و «التفاعل» كسر كل واحد منها كيفية الآخر؛ و ذلك لايتم إلّا بتصغّر

---

۱. بيشتر مطالب اين مبحث برگرفته است از طبيعيات المشارع، ص ۱۳۸؛ طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۳۵.

۲. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، مقاله ۱۲، فصل ۲، ص ۱۹۲.

۳. ب (در هر دو مورد): أكبر.

۴. نسخه ها: في ؛ الشفاء: عن.

۵. م: ـ و عن موضوعها.

الأجزاء، لأنّ امتزاجات العناصر إنّما يكون بتفاعلها؛ فإنّه لو لا التفاعل لكان ذلك تركيباً لا امتزاجاً؛ فإنّ الفرق بين الامتزاج و التركيب إنّما يكون بالتفاعل، و التفاعل يكون بالتماس، و التماس إنّما يكون بالسطوح، و تلك السطوح كلّما كانت أكثر كان التماس أكثر، فيكون التفاعل لذلك أكثر؛ و تكثير السطوح إنّما يكون بكثرة الأجزاء المتصغرة.

و قوله: «إذا تفاعلت بقواها»، أي بصورها النوعية؛ و «القوة» هي مبدأ التأثير في آخر من حيث إنّه آخر.

و هذا التعريف للقوة يعمّ الصور و الكيفيات، إلّا أنّ المراد هاهنا إنّما هو الصور لا الكيفيات؛ فإنّها تبطل عند الامتزاج و يحدث بدلها كيفية متوسطة؛ و الصور النوعية لاتبطل، إذ لو بطلت و حصلت بدلها صور أخرى لزم فساد البسائط، و تصير بذلك أجساماً أخرى غير البسائط الأولى؛ فلاتكون حينئذ أجزاء ذلك الممتزج و لايكون الممتزج حاصلاً من امتزاجها؛ لكن التقدير أنّه امتزاج منها؛ هذا خلف.

و قوله: «حدثت كيفية متشابهة»، إنّما وجب تشابهها في جميع ما يفرض أجزاء البسائط، لأنّ كل واحد من تلك الأجزاء التي للمركب يمتاز بحقيقته عن ذلك الجزء الآخر؛ فيجب أن تكون الكيفية القائمة بجزء غير تلك الكيفية القائمة بذلك الجزء الآخر؛ و جميع تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في الحقيقة النوعية، فتكون الكيفيات المزاجية لأجل ذلك متشابهة.

و «التشابه» أن لاتختلف الكيفيات في أجزاء الممتزج بأن يكون بعضها أشدّ حرارة من بعض، و كذا باقي الكيفيات؛ فإنّه إن اختلف ذلك كان تركيباً لا مزاجاً؛ فهذه الكيفية الحاصلة بالفعل و الانفعال هي المزاج و ذلك الاجتماع هو الامتزاج.

و التشابه المذكور في الكيفية إنّما هو بالنسبة إلى الملامس[1]، و التوسط إنّما هو وسط بين الأضداد؛ فتكون الكيفية مستخنة بالقياس إلى البارد و

---

١. م: اللامس.

مستبردة[1] بالقياس إلى الحار.

و يرد على التعريف إشكالات:

منها، قوله: «تفاعل الكيفيات»، و التفاعل إنّما يكون بالصور[2] لا بالكيفيات.

و منها، أنّ الضدين بينهما غاية الخلاف، و المزاج ينقسم إلى أول و هو المجتمع من العناصر، و إلى ثان و هو المجتمع من المركبات، كالفضة الحاصلة من تفاعل الزيبق و الكبريت المركبين؛ و كيفية المركب لاتكون في الغاية، فيخرج المزاج الثاني عن الحد.

و منها، أنّ الألوان و الأشكال و الطعوم و الروائح تدخل في التعريف فيصدق عليها.

و الأولى أن يعرّف المزاج بأنّه «كيفية ملموسة تحصل في الجسم المركب من العناصر المتضادة الكيفية، إذا انكسر كيفية كل واحد منها بطبيعة الآخر»، و لايشترط بالضدين غاية الخلاف.

و يجب أن تعلم أنّ العناصر الأربعة إذا اختلط بعضها ببعض و كسر كل واحد منها من كيفية الآخر يسمى هذا الكسر «تفاعلاً»؛ و التفاعل لايحصل إلّا إذا كان بين تلك العناصر مماسة؛ و النار إذا سخنت جرماً متوسطاً بينها و بين آخر بعيداً عنها، فلا شك أنّها تسخّن البعيد أيضاً بمماسة.

و ذكر الشيخ في الشفاء[3] أنّه يجوز أن تكون أجسام تفعل في أجسام لا بالملاقاة؛ و لايمكن أن يقيم أحد برهاناً على امتناعه؛ فإنّ الجسم المضيىء بذاته و المستنير الملوّن، له أن يفعل فيما يقابله من الأجسام ـ إذا كانت تقبل الشبح قبول البصر و يكون بينهما جسم لا لون له ـ صورةً مثل صورته، لميفعل فيه شيئاً لشفيفه[4]، فهو غير قابل الأثر.

---

۱. ن، ب: الكيفية تستخن بالقياس إلى البارد و تستبرد.

۲. م: للصور.

۳. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۳، فصل ۷، ص ۱۲۸.

۴. الشفاء، همان: «إنّ من شأن الجسم المُضيء بذاته و المستنير الملوّن أن يفعل في الجسم

ثم ذكر في فصل «حقيقة المزاج» أنّ الفعل و الانفعال لايتمّ إلّا بالمماسة. و تصدّى لإقامة البرهان على ذلك؛ و خالف ما ذكره في الأول من إنّه قد يكون لا[١] بالملاقاة.

و كيف يمكنه الحكم بذلك و هو يشاهد إسخانَ الشمسِ الأرضَ و الهواءَ القريب منها لا[٢] بالمماسة؛ و لاتسخّن ما يماسها من الأفلاك و لا ما قرب منها، لعدم قبولها للسخونة و الإضاءةِ لِشفيفها؛ فلاينبغي أن يجزم بأنّ الفعل و الانفعال لايتم إلّا بالمماسة؛ هكذا ذكره فخرالدين[٣].

و فيه نظر؛ فإنّ مراده بأنّ الفعل و الانفعال لايتم إلّا بالمماسةِ الفعلُ و الانفعال المختص بالمزاج؛ فإنّه لا محالة لايتم إلّا بالمماسة. و أمّا الفعل و الانفعال الذي ليس فيه مزاج فإنّه لايحتاج إلى المماسة، كإضاءة الشمس و تسخينِ النار، فلايحتاج إلى المماسة، فلاتناقض بين الكلامين.

ثم[٤] إنّه إذا تلاقت العناصر، انكسر كيفية كل واحد منها بكيفية الآخر، فيكون هناك ثلاثة أمور: الكاسر و المنكسر و الانكسار.

أمّا المنكسر، فهو موضوع الكيفية لا نفس الكيفية، فإنّ الكيفية، الواحدة بالذات لايعرض لها الاشتداد و النقص.

و أمّا الكاسر[٥]، فهي[٦] الصور النوعية التي هي[٧] مبادئ الكيفيات لا نفس

ـ الذي يقابله، إذا كان قابلاً للشبح قبول البصر و بينهما جسم لا لون له ـ تأثيراً هو صورة مثل صورته، من غير أن يفعل في المتوسط شيئاً، إذ غير قابل، لأنّه شفاف».

١. م: ـ لا.

٢. ن، ب: إلّا ؛ م: ـ إلّا ؛ استنباط از عبارت المباحث المشرقية: لا: «الشمس تسخّن الأرض ... مع أنّها لاتضيء الأجسام التي تتوسط بينها».

٣. المباحث المشرقية، ج ٢، باب ٣، فصل ١، ص ١٥٨.

٤. از اينجا نيز برگرفته است از المباحث المشرقية، همان، ص ١٥٩.

٥. ن: للكاسر.

٦. م: فهو.

٧. ن: ـ هي.

الكيفيات؛ لأنّ انكسار كيفية كل واحد من العنصرين المتضادين بالآخر، إن[۱] كانا معاً؛ فالكاسر لكيفية كل واحد منهما هو كيفية الآخر؛ و العلة يجب تقدّمُها على المعلول[۲]، لكن وجود الانكسارين معاً، فيكون وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معاً؛ و يلزم من ذلك أن تكون الكيفيتان المتضادتان موجودتين على صرافتهما مع[۳] انكسارهما، و ذلك محال.

و أمّا إذا سبق انكسار أحدهما على انكسار الآخر، لزم أن يكون المكسور مغلوباً بالكلية؛ فلايعود كاسراً للآخر بعد مغلوبيته لكاسره؛ و ذلك يكون فساداً لا مزاجاً؛ فعلم من هذا أنّ الكاسر إنّما هو الصور النوعية لا الكيفيات.

فإن قلت: إنّ الماء الحار و البارد بالفعل إذا اختلطا، فقد انكسر البارد بالحار، مع أنّه لا صورة للماء الحار هي مبدأ لحرارته لتجعل[۴] كاسرة لبرودة الماء؛ فيكون الكاسر لبرودة الماء هو نفس الكيفية الحارة الموجودة في الماء الحار.

و الجواب: إنّ المحرِّك إذا حرّك حركة مكانية قسرية فإنّه لايفيد بالقسر الحركة فحسب، بل يفيد مبدأ الحركة محفوظاً في جيمع زمان الحركة؛ فيجوز أن يكون هاهنا كذلك، فيكون المبدأ للحراة في الماء هو صورة النار.

و هذا فيه نظر.

و أمّا الانكسار فهو زوال تلك الكيفيات الصرفة التي كانت في البسائط[۵].

و بعض الحكماء[۶] زعم أنّ العناصر[۷] إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض، خلعت صورَها الخاصة بها و لبست صورةً أخرى بدلها؛ فيصير لها عند

---

۱. م: ـ إن.

۲. المباحث المشرقية: و العلة واجبة الحصول مع المعلول.

۳. نسخه ها: على؛ نسخه بدل ن: مع.

۴. م: الحار هي الحرارة فتجعل.

۵. پايان كلام منقول از فخر رازى در المباحث المشرقية، صص ۱۵۹ ـ ۱۶۰.

۶. اين بخش نيز برگرفته است از المباحث المشرقية، همان، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۵.

۷. المباحث المشرقية: و من الناس من زعم أنّ البسائط.

ذلك صورة واحدة و هيولى واحدة.

ثم اختلف هؤلاء بعد ذلك: فبعضهم زعم أنّ تلك الصورة خارجة عن صور العناصر الأربعة متوسطة بين الصور المتضادة.

و منهم من جعلها صورة أحد الأنواع الواقعة في الخارج.

و أبطل صدورُ المشائين هذا المذهب بوجوه[۱]:

منها: ما ذكرناه أنّ هذه الصور النوعية لو فسدت و صارت أجساماً أخرى غير هذه الأجسام لزم أن لايكون المركب ممتزجاً[۲] من تلك الأجزاء، و التقدير امتزاج المركب منها.

الثاني: لو جاز فساد صور العناصر فإمّا أن يكون فساد كل واحد من تلك الأجزاء مقارناً لفساد[۳] الجزء الآخر منها، أو يكون فساد كل واحد سابقاً على فساد الآخر؛ و الأول يقتضي أن تكون الصورتان موجودتين حالة كونهما مفسودتين، لكون فساد كل واحد معلولاً لوجود الجزء الآخر و هو محال؛ و الثاني يقتضي أن يكون أحدهما مفسِداً للآخر؛ فإن عاد الآخر و أفسد الجزءَ السابق صار الفاسدُ مفسِداً لمفسِده، و هو محال؛ و إن لميفسده فلاتكون صور العناصر باطلة بالكلية.

الثالث: إنّا إذا قطرنا قطعة من لحم بالقَرع و الأنبيق[۴] فإنّه يقطر منها جزء مائي، و يبقى في[۵] أسفل القرع جزء أرضي رمادي غير قاطر؛ فلاتخلو تلك الأجزاء التي كانت في المركب [أن لاتختلف في استعداد التقطر أو تختلف][۶]، فإن لمتختلف في استعداد التقطر[۷] وجب أن يكون الكل قاطراً أو غير قاطرٍ و ليس

---

۱. المباحث المشرقية: و يدلّ على فساد هذا القول أمران.

۲. ن، ب: الممتزج مركباً.

۳. ب: بالفساد.

۴. قرع و أنبيق: ظروف كدويى شكل براى تقطير مايعات (فرهنگ معين).

۵. م: من.

۶. ن (نسخه بدل): + أن لايختلف في استعداد أو التقطر أو يختلف.

۷. ب: ـ فإن لمتختلف في استعداد التقطر.

كذلك؛ و إن اختلفت الأجزاء في استعداد التقطر فذلك الاختلاف إمّا أن يكون بنفس الماهية، أو بما هو داخل فيها، أو بما هو خارج عنها.

فهذا القسم الثالث، إمّا أن يكون ذلك الخارج لازماً لتلك الأجزاء فيلزم أن تكون ماهيات الأجزاء مختلفة؛ لأنّ الأشياء المختلفة في القوام مختلفة بالماهية؛ و إن لم‌يكن لازماً فيمكن أن يوجد أجزاء ذلك المركب بدون الخارج الذي بسببه صار لكل واحد منها صفة ليست للآخر؛ و يلزم من ذلك أن يكون اللحم إمّا أن يقطر كله، أو لايقطر منه شيء؛ فيتعين صحة القسمين الأولين و هو اختلاف أجزاء المركب بالحقيقة، و هو المطلوب.

[أقسام الأمزجة]

و أمّا أقسام الأمزجة فهي تسعة:

لأنّ الكيفيات الأولى للأركان [التي[1]] باعتبارها صحّ الفعل و الانفعال في هذا العالم[2] لمّا كانت أربعة ـ و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة ـ و كانت المزاجات مركبة منها، فلاتخلو إمّا أن تكون مقادير الكيفيات المتضادة في الممتزج متساوية متقاومة و المزاج كيفية متوسطة بينها، أو لا.

و الأول، هو المعتدل الحقيقي. و الثاني، هو الخارج عن الاعتدال الحقيقي.

أمّا المعتدل الحقيقي فقد ذكر الشيخ الرئيس في كتاب[3] القانون أنّ المعتدل بهذا المعنى لا وجود له في الخارج أصلاً؛ لأنّ البسائط المجتمعة في الجسم المركب إذا تساوت مقادير الكيفيات فيه، فإن مال المركب إلى حيّز أحد بسائطه فيكون ترجيحاً من غير مرجح، و هو محال؛ و إن لم‌يمل إلى حيز معين ـ مع كون الميل الطبيعي الذي لكل واحد من تلك البسائط لايعوقه عنه عائق قسري ـ فيلزم رجوع كل واحد من بسائطه إلى حيزه الطبيعي؛ و إلّا لصار المطلوب بالطبع[4] متروكاً بالطبع دون العائق، و هو محال.

---

١. همه نسخه‌ها: الذی.

٢. م: ـ العالم.

٣. ن: الكيفيات.

۴. ب: بالطبيعي.

و ذكر في المقالة الثالثة من طبيعيات النجاة[١] أنّ المركب إذا كان تركيبه من بسيطين متساويي القوى أمكن وجوده، و لايمكن أن يتركب من بسائط متساوية القوى فوق اثنين.

و ذكر في الشفاء في المقالة الرابعة من الفن الأول من الطبيعيات[٢] أنّ المركب إذا تركّب عن ثلاثة من البسائط، فإن كان فيها ما هو غالب، فحيّز المركب هو حيز الغالب؛ و إن لم‌يكن فيها ما هو غالب، بل كانت قوى الثلاثة متساوية، غلب البسيطان اللذان جهتاهما واحدة بالنسبة إلى الموضع الذي يكون فيه التركيب، و يحصل المركّب في أقرب الحيّزين[٣] اللذين فيه التركيب.

و الحق ما ذكره في القانون.

و أمّا ذكره في النجاة و الشفاء فإنّما ذكرهما على سبيل التقدير، على معنى أنّ هذا المحال لو وجد ـ كيف كان ـ يكون الحكم فيه[٤]؛ و [برهانه][٥] أنّه لايجوز أن يتركب الجسم عن بسيطين متساويين في الكيفية لبقائه بلا حيّز؛ إذ حصوله في حيز دون حيّزٍ ترجيح من غير مرجّح.

و ذكر فخرالدين أنّه يُشبه أن يكون الحق هو جواز [التركّب][٦] عن البسائط المتساوية القُوىٰ؛ إلّا أنّه لايستمر[٧] بقاؤه، لغلبة البعض على البعض الآخر فيتحلل بذلك سريعاً.

فالموجود من الأمزجة هو المركّب من العناصر الأربعة[٨] الخارج عن الاعتدال الحقيقي؛ و هو إمّا مفرد أو مركب؛ لأنّ الخروج عن الاعتدال إمّا أن

---

١. النجاة، مقاله ٣، فصل ٣، ص ١٣۶.

٢. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ۴، فصل ١١، ص ٣١٢. شهرزوری آنچه را که از قول ابن سينا آورده است از طريق فخررازی است.

٣. م: الحدين.

۴. المباحث المشرقية: لو وجد هذا المحال فكيف الحكم فيه.

۵. نسخه ها: برهان.

۶. نسخه ها: التركيب ؛ المباحث المشرقية: التركّب.

٧. م: به. ٨. ن: ـ الأربعة.

يكون في كيفية واحدة أو في كيفيتين.

فالأول، و هو المفرد، أربعة أقسام: الحار و البارد و الرطب و اليابس؛ لأنّ الاعتدال إذا فرضناه حاصلاً في الرطوبة و اليبوسة، فتكون الغلبة إمّا للحرارة أو للبرودة؛ و إن فرضنا الاعتدال حاصلاً في الحرارة و البرودة، فيكون الخروج و الغلبة إمّا للرطوبة أو لليبوسة؛ فهذه أربعة أقسام.

و الثاني، و هو المركب الخارج عن الاعتدال في كيفيتين، فهو أربعة أقسام أيضاً: الحار الرطب، و الحار اليابس، و البارد الرطب، و البارد اليابس؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ الحار غالب فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة؛ و إن فرضنا البارد غالباً فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة؛ فهذه أربعة أقسام أخرى؛ فمجموع الأمزجة الخارجة عن الاعتدال ثمانية مقابلة للمزاج المعتدل الحقيقي.

و هاهنا قسم ثانٍ من المعتدل ـ خارجٍ عن الاعتدال الحقيقي و عمّا يقابله، يستعلمه الأطبّاء في مباحثهم ـ هو المعتدل المشتقُّ لا مِن «التعادل» و هو التساوي، بل من «العدل» في القسمة، و هو أن يكون المركب الممتزج قد توفّر عليه من البسائط بكمياتها[1] و كيفياتها القسطُ[2] اللائق به[3]؛ فيكون مزاج القلب حاراً يابساً و الدماغ بارداً رطباً، هو الاعتدال الذي ينبغي له؛ و كذا كون الأسد حاراً يابساً و الحية كذلك؛ و ما لايتوفر عليه ذلك القسط[4] يسمى بالخارج[5] عن الاعتدال، و هو ما يقابل المعتدل الطبي.

و المتعدل بالمعنى الطبي[6] إمّا أن يكون نوعياً أو صنفياً أو شخصياً أو عضوياً؛ و كل واحد من هذه الأقسام الأربعة إمّا أن يكون اعتداله بالنسبة إلى الخارج أو بالنسبة إلى الداخل.

---

۱. م: ـ بكمياتها. ۲. م: البسيط.

۳. پايان مطالب منقول از المباحث المشرقية، همان، صص ۱۶۱ ـ ۱۶۵؛ مطالب بعدى برگرفته است از شرح ابن كمونه بر التلويحات، صص ۴۳۸ ـ ۴۳۹.

۴. م: البسيط. ۵. ب: الخارج.

۶. ب: ـ و المتعدل بالمعنى الطبي.

فأمّا الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو الاعتدال الذي يكون لمزاج الإنسان[١] بالنسبة إلى سائر أنواع الحيوانات؛ و له طرفا إفراطٍ و تفريط، متى خرج عن كلَي الطرفين بطل ذلك المزاج عن أن يكون مزاج النوع الإنساني.

و أمّا الاعتدال النوعي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل فهو الذي يكون واسطة بين طرفي الاعتدال النوعي؛ و وجوده إنّما يكون في أعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع.

و أمّا الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو الاعتدال الذي يكون لصنف من أصناف النوع، كالمزاج الذي يكون لسكان إقليم؛ فإنّ لأهل كل إقليم مزاجاً خاصاً يوافقهم هواء ذلك الإقليم؛ و له طرفا إفراط و تفريط، متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك الصنف.

و أمّا الاعتدال الصنفي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو الواسطة بين طرفَي الاعتدال الصنفي؛ و يوجد ذلك في شخص يكون أعدل أشخاص ذلك الصنف.

و أمّا الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو المزاج الذي ينبغي أن يكون لشخص معين من الأشخاص حتى يكون موجوداً صحيحاً و له طرفا إفراط و تفريط، متى خرج ذلك الشخص عنهما بطل مزاجه.

و أمّا الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو المزاج إذا حصل لشخص من الأشخاص كان على أفضل أحواله؛ و هو واسطة بين طرفَي الاعتدال الشخصي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج.

و أمّا الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة إلى الخارج، فهو المزاج المختص بكل عضو من أعضاء البدن و به يخالف غيره من الأعضاء؛ وله طرفا إفراط و تفريط، متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو.

و أمّا الاعتدال العضوي الذي يكون بالنسبة إلى الداخل، فهو المزاج الذي

---

١. م: ـ بالنسبة إلى الخارج؛ أو بالنسبة ... فهو الاعتدال الذي يكون لمزاج الإنسان.

إذا كان حاصلاً للعضو كان على أفضل أحواله؛ و هو الواسطة بين طرفي الاعتدال العضوي بالنسبة إلى الخارج؛ فهذه ثمانية أقسام للمعتدل الطبي.

و أمّا الخارج عن هذا الاعتدال و عن الاعتدال الحقيقي أيضاً، فيكون على ثمانية أقسام، كما مرّ في الأقسام الثمانية الخارجة عن الاعتدال الحقيقي؛ كل ثمانية تقابل ما بإزائها من المعتدل بأحد المعنيين[1]. و هذا البحث عن المعتدل الطبي، و الخارج عنه، يتعلق بالطب و كذلك باقي بحوث المزاج؛ و الأول يتعلق بالحكمة.

و اعلم أنّ التأثير إذا اشتدّ من أحد العنصرين في الآخر حتى أبطل نوعه، فيسمى ذلك «فساداً» في نوع المغلوب، و «كوناً» في نوع الغالب، إن أحالت ذلك العنصر إلى نفسها، كالنار المُحيلة للهواء إلى جوهرها.

و قد يكون «الكون» في ثالث، كإحالة النارِ الماءَ إلى جوهر الهواء.

و أمّا مَن ظنَّ أنّ الحارّ و البارد إذا اجتمعا تبقى حرارة الحارّ و برودة البارد مكسورة السورة، أو[2] إذا اجتمع الحارّ و البارد يكون في كل واحد منهما حرارة و برودة، فهو ظنٌّ كاذب؛ لأنّ الحرارة و البرودة لايجتمعان في محل واحد لِضديتهما؛ بل الكيفيتان تبطلان و تحصل كيفية بسيطة أخرى من المفارق، متوسطة متشابهة هي غير الطرفين بالنوع؛ و كذا الحكم في جميع المتوسطات.

و لايعنون بقولهم: إنّ الحرّ قد اشتدّ في هذا المحل أنّ الحرارة الأولى بقيت و انضم إليها حرارة أخرى، و لا أنّ الموضوع يشتدّ في حرارته؛ فإنّ الحرارتين لايجتمعان و لا الموضوع يشتد في الحرارة؛ بل معناه أنّ كيفية بطلت و حصلت كيفية أخرى من المفارق أقوى منها.

و جماعة[3] من الناس لم‌يميّزوا بين ما يحصل بتوسط المزاج و بين نفس المزاج؛ فظنّوا أنّ الطعوم و الروائح و الألوان و الشكل مزاج، و أنت فقد عرفت أنّ

---

۱. پایان کلام برگرفته از ابن کمونه، ص ۴۳۹.

۲. م: و.

۳. المشارع، ص ۱۳۱.

المزاج كيفية ملموسة، و لا شيء ممّا ذكرنا بملموس، فليس المزاج، شيئاً مـمـا ذكرنا.

و بيان الكبرى أنّ هذه الأشياء من حيث هي طعوم و روائح و ألوان و غيرها غير ملموسة، و إن كانت ملموسة من حيث المحل.

و التأثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون من نفس المزاج، كتأثير الأدوية و غيرها؛ و قد يكون التأثير بقوة تتبع المزاج، كتأثير المغناطيس و الكهرباء في جذب الحديد و التِبن. و قد يسمون هذا القسم «التأثير بالخاصية»؛ و لمّا رأينا الأفيون يبرّد تبريداً[١] أشدّ من تبريد الماء البسيط ـ مع كون الكيفيات الأربع في الممتزج مكسورة السورة، و في البسائط أتمّ و أقوى ـ فيكون ذلك لقوة أخرى تسري إلى الممتزج من الواهب.

و ليس وجود الخاصية موقوفاً على تحقّقِ المزاج، فإنّ شعاع الشمس له من الخاصية المؤثّرة في عين الأعشى و في النبات و الحيوان ما لاتؤثّره النار؛ فالحقّ أنّ المزاج و جميع القوى البدنية و الجسمية قُوى روحانية سارية فيها من الروحانيات، تفعل في بعض الأجسام بحسب مناسبات موجودة هناك، لا سبيل للبشر إلى الاطلاع عليها، ما دامت في هذا العالم.

ثم التأثير إذا لم يكن بالمزاج، فإن تقدّم على المزاج فهو كتأثير العناصر؛ و إن تأخّر عن المزاج و تبعه، فإن كان تأثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصية التي ذكرناها؛ و إن كان التأثير على وتائر فهو التأثير بالقوة النفسانية.

و النوع قد يحتاج إلى أمزجة عدة، كالإنسان المركب من الأعضاء الآلية، كالرأس و القلب و الرِجل؛ و كل واحد منها يتركب من الأعضاء المتشابهة، كاللحم و العظم و العصب؛ و المتشابهة تتركب من الأخلاط؛ و الأخلاط من الأغذية؛ و الأغذية من العناصر الأربعة؛ فالأغذية هو المزاج الأول؛ و الأخلاط هي المزاج الثاني؛ و تركيب المتشابهة من الأخلاط هو المزاج الثالث؛ و تركيب

---

١. ن: تبريد.

الأعضاء الآلية من المتشابهة هو المزاج الرابع؛ و المزاج يُعدّ الممتزج[1]، لحصول شيء من الواهب فيه.

تنبيه

و أنت فقد عرفت أنّ الصور الجرمية و النوعية التي أثبتوها للعناصر لا وجود لها في الخارج؛ و أن التفاعل الواقع في العناصر إذا كان بسبب تلك الصور عندهم، فإذا لم‌توجد الصور لم‌يصح أنّ التفاعل إنّما يكون بها؛ فلم‌يبق في العناصر سوى الكيفيات الأربع التي تشتدّ و تضعف؛ فالمزاج كيفية متوسطة حاصلة بين الكيفيات المتضادة الموجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء متشابهة في جميع الأجزاء.

و إذا كانت النار التي عند الفلك لايستنزلها قاسر ـ و هي غير متحركة بالطبع ـ إلى محل الممتزجات فلاتكون جزءاً منها؛ و أنت تشاهد[2] آثار النيِّر الأعظم في الإضاءة و التسخين[3]، و كذا باقي السيارات و الثوابت؛ إلّا أنّ تأثير الشمس أعظم و أظهر؛ و لولاه ما صحّ كونٌ و لا فساد؛ إذ لولا تسخينه ما صعد من الأبخرة و الأدخنة شيء و ما صعد من المركز نحو المحيط شيء و لم‌يتكون نبات و لا حيوان و لاتحرك متحرك و لا حدث ليل و لا نهار و لا فصول و لا مزاج. فحدوث جميع الأشياء التي في عالمنا ـ سواء كانت في باطن الأرض أو على ظهرها أو الجو الأدنى أو الأقصى ـ إنّما هو بسبب شعاع هذا النيِّر الأعظم و المَلِك الأكرم و السلطانِ الأنور و الكوكبِ الأزهر سيّدِ[4] عالم الطبيعة و وجهةِ الله الكبرى؛ و هو للعالَم وجه و عين و قلب و روح، و هو علة المزاج و التركيب.

و عرفت أنّ العناصر ثلاثة: الأرض و الماء و الهواء؛ فإذا امتزج لطيف التراب بالماء و تخلّل بينهما الهواء الحار و أشرقت عليها الأشعة الكوكبية لاسيما الشمس، فعل فيها هذا الشعاع بالخاصية التي فيه بحسب استعداد

---

۱. ن، ب: المزاج بعد المزاج.
۲. ن، ب: فتشاهد.
۳. ن: التسخير.
۴. ن، ب: سند.

المواد؛ و أثّر في كيفياتها بمعاونات الجواهر العقلية الذي هذا الشعاع كالآلة لها؛ فجعلت كيفياتها؛ و أفاض المفارق كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج؛ فهذا القدر من الإيماء و الرمز كاف لمَن له ذكاء و فطنة و وقوف على الأسرار الإلهية.

و اعلم أنّ القوة المسخّنة أو المبرّدة أو غيرهما يكون تأثيرها في المحل الأصغر أقوى من تأثيرها في المحل الأكبر؛ و لهذا السبب إذا كانت القوة المسخنة مقتصرة التأثير على الظاهر يكون تأثيرها قوياً؛ فإذا استولت القوة على ظاهر الجسم و باطنه انتشرت القوة، فضَعُف التأثيرُ، لازدياد[۱] محل التأثير، مع بقاء تلك القوة الأوّلية[۲] كما كانت؛ فإذا كان في الجسم الذي غلب عليه قوة مسخّنة أو مبرّدة أحدهما فتأثير القوة الأولية[۳] التي كانت حالّة في الجسم[۴] ضعيفاً، لكبر المحل؛ فإذا استولى الضد على الظاهر تقوى تلك القوة في الباطن، لصغره و اجتماعها فيه بعد الانتشار.

و علّل بعضهم اشتداد الأثر في الباطن عند غلبة الضد على الظاهر، بأنّ الضد يهرب من ضده فينتقل من الظاهر إلى الباطن، فتقوى الحرارة في الباطن عند[۵] غلبة البرد على الظاهر و بالعكس؛ فإنّ أجواف الحيوانات و باطن الأرض يكون في الشتاء حاراً و في الصيف بارداً؛ لما ذكرنا من علة الهزيمة و الانتقال؛ و أنت فقد عرفت أنّ الأعراض لاتنتقل من محل إلى محل.

ثمّ إنّ التمثيل بالأجواف و باطن الأرض ليس بصحيح؛ لأنّه ليس في أجواف الحيوانات قوة مبرّدة بل مسخّنة؛ و باطن الأرض ليس فيها قوة مسخّنة، لبرودتها في طبيعتها.

فإن قلت بأنّ أجزاء جسمانية حارة تميل إلى الباطن و تلتجئ إليه عند اشتداد الضد على الظاهر، فتكون هذه مسألةً أخرى غير ما نحن فيه؛ لأنّ كلامنا في القوة المسخّنة أو المبرّدة، لا في الأجسام الملتجئة إلى الباطن بسبب من

---

۱. ن: لازياد.
۲. ن، ب: الأولة.
۳. ن، ب: الأولة.
۴. ن، ب: في ذلك الجسم فيه.
۵. ب: ـ عند.

الأسباب السماوية؛ فباطن الأرض يجوز أن تعلَّل البرودة فيها بالطبيعة؛ لأنّ طبيعتها البرودة.

و أمّا برد باطن الأجواف، فلايجوز أن يعلَّل بانحصار قوة مبرّدة، بل يعلَّل برد الأجواف بانتشار قوة مسخِّنة و بانفتاح المسام.

و اعلم[1] أنّ كل واحد من البسائط العنصرية في حالة كونه جزءاً من الجسم المركب يسمى بـ«الأسطقس»، كالأرض التي هي جزء للمركبات العنصرية.

و كل واحد منها إذا استحال إلى شيء يسمى «عنصره»، كالهواء إذا استحال سحاباً و البخارُ ماءً.

و إذا قِسناه إلى مجموع عالم الكون و الفساد يسمى «ركنه».

خاتمة الفصل

في ذكر بعض الأفعال و الانفعالات المنسوبة إلى الكيفيات الأربع التي تَكوّنَ بها المزاج[2]

و هذه الكيفيات الأربع لها أفعال و انفعالات مشتركة في جميع الأجسام:

فمنها، ما يكون للفاعلتين.

و منها، ما هي للمنفعلتين.

أمّا التي للفاعلتين:

فمنها، ما هو منسوب إلى الحرّ.

و منها، ما هو منسوب إلى البَرد.

---

۱. المشارع، ص ۱۴۲.

۲. مطالب اين بخش برگرفته است از المشارع، ص ۱۴۶ تحت عنوان: «فصل قد ذكر في الكيف افعال و انفعال»؛ الشفاء، الطبيعيات، فنّ ۴، مقالة ۱، فصل ۵ ـ ۷، صص ۲۲۱ ـ ۲۳۴؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۱۶۵ به بعد.

و منها، ما هو منسوب إليهما جميعاً.

فمن الأفعال المنسوبة إلى الحرّ التبخيرُ و التدخين:

فالتبيخر، هو تحريك الأجزاء الرطبة متحللة من الجسم الرطب إلى فوق بالتبخير.

و التدخين مثله، إلّا أنّه للأجزاء اليابسة.

و مادة التبخير مائية و مادة التدخين أرضية.

و من ذلك التصعيد و التقطير، فهو نظير التبخير و التدخين إلّا أنّهما في الاستعمال مختصان بالأمور الصناعية، فإنّ التصعيد إنّما يختص بالأجزاء اليابسة، و التقطير بالأجزاء الرطبة؛ و يخالف التقطيرُ التبخيرَ باعتبار آخر و هو أنّه إنّما يسمّى «تقطيراً» بالنسبة إلى تحصيل مائية، فإنّه لو صار بخاراً و لم‌يتقطر ما سمى تقطيراً[۱].

و ممّا يتعلق بالحرّ الطبخُ و الشّيّ[۲] و النُضج و النهوة.

أمّا الطبخ، فالفاعل له حرارة رطبة مخلخلة[۳] تعطي الشيء رطوبةً و تحلّل منه رطوبة، إلّا أنّه تعطيه من الرطوبة أكثر ممّا تحلّل منه؛ لأنّ رطوبته [الطبيعية][۴] تتحلل[۵] من ظاهره أكثر مما تتحلل من باطنه.

و أمّا الرطوبة الغريبة الذي يقبلها المطبوخ، فظاهره يقبل أكثر ممّا يقبل باطنه.

و الطبخ إنّما يصحّ فيما فيه رطوبة، فإنّ التراب لايطبخ و لايصح الطبخ في الرطوبة المحضة، كالماء.

و أمّا الشيّ، فإنّما يكون بحرارة يابسة ترد على المَشويّ من خارج،

---

۱. بحث تصعيد و تقطير با بيانى كه در متن آمده، در الشفاء، الطبيعيات و المباحث المشرقية نيامده است گرچه در الشفاء، همان، ص ۲۳۰ در بارۀ آن توضيحاتى ذكر شده است.

۲. از: شَوىَ اللحمَ شيّاً.

۳. م: محلّلة ؛ الشفاء، همان، ص ۲۲۸: حرارة رطبة تسخن و تخلخل المطبوخ.

۴. نسخه ها: الطبيعة ؛ الشفاء: الطبيعية. ۵. ب: محلل ؛ الشفاء: و يقبل.

فتأخذ من رطوبته الظاهرة أكثر مما تأخذ من باطنه، و لم‌يحصل فيه رطوبة من خارج، كما في المطبوخ.

و ممّا يتعلق بالحرّ النُضْجُ[۱]، و هو إحالة من الحرارة لجسم ذي رطوبة ليبلغه[۲] إلى الغاية المقصودة.

فمنه نضج النوع، كنُضج[۳] الثمار؛ و الفاعل موجود في جوهر النضيج.

و نضج الغذاء يخالف نضج النوع؛ لأنّ نضج النوع[۴] يُفسِد جوهرَ الغذاء و يُحيلُه إلى مشاكلة جوهر المغتذي؛ و فاعله ليس موجوداً في جوهر ما يستحيل إليه؛ إلّا أنّه إحالة الحرارة للرطوبة إلى الغاية المقصودة و هو بدل ما يتحلل، و يسمى هذا النضج بـ«الهضم».

و نضج الفضل من حيث إنّه غير منتفع به في التغذية فهو مخالف للنوعين المتقدمين؛ لأنّ هذا النضج إحالة للرطوبة إلى مزاج يسهل به دفعها.

و النضج الصناعي، و هو يكون بالطبخ و [التطحين][۵] و القلي[۶] و غير ذلك.

و يقابل هذا النضج، **النهوةُ** و **الفجاجةُ** و هما كالعدم للنضج؛ و آخر، كالضد له و هو «العفونة»[۷].

فالنهوة و الفجاجة أن تبقى الرطوبة غير بالغة إلى الغاية المقصودة؛ و لاتكون مستحيلة إلى هيئة منافية. و أكثر ما تستعمل النهوة في مقابلة النضج الصناعي؛ و الفجاجة تذكر في مقابلة النضج الطبيعي.

و أمّا **العفونة**[۸] فهي أن تستحيل الرطوبة إلى هيئة تنافي الانتفاع بحسب الغاية المقصودة؛ و سببها حرارة غريبة تصادف حرارة غريزية ضعيفة.

و العفونة سبب الفساد.

---

۱. الشفاء، همان، ص ۲۲۲.
۲. همان: إلى موافقة.
۳. ن: كضنج.
۴. ب: أن.
۵. نسخه ها: التطجين.
۶. م، ب: الغلي.
۷. ب: العقوبة.
۸. ب: العقوبة.

و يفرّقون بين العفونة و التكرّج[1] أنّ التكرج يشارك العفونة في أنّ ابتداءه من الحرارة المعفِّنة، إلّا أنّها تفعل في المتكرّج تبخيراً ناقصاً لايتمكن من تفصيل البخار بالكلية؛ فيحبسه البرد على ظاهر الجسم المتكرّج و تداخل جرمه و بسبب مخالطة الهواء الرطوبةَ و يحدث فيه بياض، كالزبَد فإنّه هواء مخالط لأجزاء الماء عند الحركة.

و أمّا الحرارة الغريبة إذا قويت حلّلت رطوبة الشيء بسرعة فكان ذلك «إحراقا»؛ و الحرارة المعفِّنة ليس لها من القوة ما يُفني الرطوبةَ بل يحلِّلها على التدريج إلى هيئة رديّة[2].

و أمّا **الإذابة**، فهو أن يكون الجسم المركب القابل للذوب فيه رطوبة تلازمها يبوسة؛ فتسيل الرطوبة مع ملازمة اليبوسة من غير انفكاك؛ و إن كانت الملازمة بعد سيلان الرطوبة زماناً يسيراً ثم انفصلت الرطوبة عن اليبوسة، فذلك الجسم قابل للتبخير و الذوب، كالشمع؛ و إن بطلت الملازمة بينهما في الحال فهو تبخير لا غير.

و أمّا **المشتعل**، فهو الجسم الذي ينفصل عنه إمّا جسم رطب حارّ دُهني أو يابس لطيف؛ يستحيلان إلى النارية إشراقاً و إضاءة و حرارة؛ و إن كان ذلك الجسم كثيفاً أو رطباً لا دُهنية فيه فإنّه لايشتعل.

و **المتجمّر**، الذي لايشتعل فهو ما يستحيل أجزاؤه إلى النارية إشراقاً و إضاءة و تسخيناً من غير انفصال شيء إمّا ليبوسة[3]، كالصخرة أو لشدة رطوبة[4]، فيكون ما يتحلل عنه بخاراً مائياً لطيفاً غير مشتعل؛ و أمّا اليابس الذي يبقى منه، فيحترق[5].

و أمّا **المشتعل**، الذي لايتجمر فهو الذي يستحيل أجزاؤه بالتبخير إلى النارية، كالدهن.

---

١. صحاح: تكرج الخبز أي فسد و علاه خضرة ؛ به فارسى: كَپَک.

٢. همان، صص ٢٢۶ ـ ٢٢٧.

٣. همان، ص ٢٣٣: ليبوسته.

۴. همان: رطوبته.

۵. م: ـ و أمّا اليابس الذي يبقى منه فيحترق.

و أمّا المشتعل المتجمر فهو ما اجتمع فيه الأمران، كالحطب.

و أمّا التفحم[۱]، فهو بطلان التجمر[۲] و الاشتعال، قبل فناء المادة [التـي][۳] فيها استعداد الاشتعال؛ و الذي يبقى من المشتعل الذي تفرقت أجزاؤه بالتمام، يسمى «رماداً»؛ و بقايا غير المشتعل ممّا يحترق، يسمّيه أصحاب الإكسير «كَلْساً».

الحلّ، هو جعل الجسم المتماسك الأجزاء ـ صلباً كان أو رطباً ـ ماء واحداً سيالاً لا اختلاف فيه أصلاً.

و العقد ما يقابله[۴]؛ فالحلّ و العقد كالطرفين، و الخُثُورة[۵] كالواسطة.

و المائية تجمد بالبرد و تنعقد باليبس، كالماء يصير أرضاً و يخثر بمخالطة أجزاء أرضية و يتحلل و يلطف و يرقّ بالحرّ.

و من[۶] شأن الأرضية اشتداد جفافها بالحرّ و تنتدي بالبرد.

فالبرد من شأنه تجميد السيال و تليين[۷] ضدّه.

و أمّا الحرُّ، فمن شأنه تجفيف اليابس و تجميده و يرقق ضدّه.

و الهواء و النار لايجمّدان الماءَ للطفهما؛ و الرطوبة[۸] الحاصلة فيها أرضية و هوائية، لاتجمد بسبب الهوائية؛ إلّا أنّها تخثر بالحرّ و البرد جميعاً؛ أمّا بالحرّ فلأجل الأرضية و أمّا بالبرد فلأجل استحالة الهوائية التي فيها إلى المائية، كالزيت.

و اليُبس من شأنه أن يجمد و يحيل الضدّ إلى مشاكله.

و أمّا الرطوبة فتحلّ و تُذيب.

---

۱. همان، ص ۲۳۳: الفحم.
۲. م: المتجمر.
۳. نسخه ها: الذي.
۴. در همان، ص ۳۳۵ و در المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۱۷۱، مبحث «حلّ» و «عقد» تحت عنوان یک فصل تبیین شده است.
۵. خثوره، در مفهوم مقابل ذوب و به معنای غلظت است، مثل غلظت عسل.
۶. ب: ـ من.
۷. ن: تلين ؛ ب: يلين.
۸. م: للرطوبة.

و الحرارة تعين اليبوسةَ و الرطوبةَ على فعلهما.

و الرطوبة إذا كانت حارة كانت أشد تحليلاً لما تحلّه.

و اليبوسة إذا كانت حارة فهي أشد عقداً لما تعقده.

و ما حلّه الحرُّ و جمدَه البردُ فالغالب عليه الرطوبة؛ لأنّ البرد يجمد الرطب، كسائر المائعات و غيرها.

و ما حلّه البردُ و جمده الحرُّ فالغالب عليه اليبوسةُ، كالملح.

و الذائب في الرطوبة ينقسم إلى قسمين: منه ما ينحلّ فيها؛ و منه ما يختلط بها؛ و الذي ينحل هو الذي لايرسُب، لِتجزّيه إلى أجزاء صغار ليس لها قوة على خرْق أجزاء الرطوبة و نفوذها فيها و هو كالملح و النوشادر؛ و الذي يختلط فهو يرسب، كالطين المحلول في الماء؛ فإنّ الرطوبة لاتفعل في تحليله ما فعلتْه في تحليل الملح، لكثرة مسامّ الملح و استقامتها و لطف أجزائه.

و أمّا الأُمور المنسوبة إلى الكيفيتين[1]:

فمنها، ما يكون بإزاء هذه الأفعال المنتسبة إلى الكيفيتين الفاعلتين، كقبول النُّضج و الطبخ و الانقلاء و الانشواء، و قبول التبخير و التدخين، و قبول الاشتعال و الذَوَبان و الانعقاد.

و منها، ما لايكون بإزاء الأفعال المذكورة بل يكون بقياس إحدى الكيفيتين إلى الأخرى.

فما يكون لليابس بالنسبة إلى الرطب كالابتلال و الانتقاع و الميعان:

أمّا الابتلال[2]، فهو الجسم الذي إذا مسّه ماءٌ لزِمَته[3] رطوبةٌ غريبة منه؛ و غير المبتلّ بالعكس و هو ما لايقبل ذلك إمّا لِشدة صقالته أو لِدُهنيةٍ يحدث منها صقالة.

---

۱. در الشفاء، الطبيعيات، فن ۴، مقاله ۱، فصل ۹، ص ۲۴۱، مباحث اين بخش ذيل يک فصل در اصناف انفعالات رطب و يابس ذكر شده است.

۲. مناسب جمله «أمّا المبتلّ» است. الشفاء، همان، ص ۲۴۱: إنّ من الأُجسام ما يبتلّ، و منها ما لايبتلّ؛ أمّا الذي يبتلّ.

۳. ن، ب: لزمه.

و أمّا الانتقاع، فهو غوص[1] الجسم الرطب ـ كالماء ـ في جوهر المنتقع، و يحدث بسببه لين مع تماسك أجزائه، حتى إنّه إن لم يحصل لين[2] [لم يتم][3] انتقاعاً.

و إن انحل و لم يبق التماسك سمي حلّاً لا انتقاعاً.

و من ذلك، النشف و الميعان:

أمّا النشف، إنّما يكون لدخول المائية في مسامّ الجسم اليابس عقيب زوال الأجزاء الهوائية التي كانت محتبسة في مجاريه قسراً، لضرورة عدم الخلأ؛ فإذا قامت الأجزاء المائية مقامها في تلك المسامّ فارقت؛ و لاينشف من الأجسام اليابسة إلّا ما له مسام موجودة بالفعل لطيفة.

و أمّا[4] الأجسام المصمتة و ما مسامّه مملوء من غير الهواء فإنّه لاينشف.

و أمّا الانفعال المتعلق بالرطب وحده، كالانحصار و سرعة الاتصال و الانخراق:

فالانحصار، أن يقبل الرطب وضعاً يلزمه شكل يساوي شكل باطن ما يحويه.

و أمّا سرعة الاتصال، فهو يختص بالرطب، لأنّ الرطب إذا لاقى مجانسه بطلت سطوحه بسهولة و صار المجموع سطحاً واحداً بالاتصال؛ و اليابس لايكون كذلك.

و أمّا الانخراق، و هو سهولة انفصاله بمقدار النافذ فيه مع التئامه عند زواله.

و الانفعال المتعلق باليابس وحده، الانكسار، فهو أن ينفصل الجسم الصلب إلى أجزاء كبار بِدفعِ [دافع][5] قويّ، من غير نفوذ حجمه فيه.

---

۱. م: عرض ؛ ب: عوض.   ۲. ب: إن.

۳. نسخه ها: لم يستم ؛ الشفاء، همان: لم يقل.

۴. ن: فأمّا.

۵. نسخه ها: ـ دافع ؛ الشفاء، همان، ص ۲۳۵: + دافع.

و الانرضاض[1] مثله؛ إلّا أنّه ينفصل إلى أجزاء صغار.

و التفتت، مثل الانرضاض؛ لكنه يكون مما يتهيأ رضّه لضعف قوته.

و كل هذه[2] لها منافذ؛ فالمنكسر منافذه أقلّ و أعظم؛ و المنرضّ أكثر و أصغر؛ و المتفتّت منافذه كثيرة صغيرة ضعيفة التئام الحدود؛ و المنكسر و المنرضّ منافذهما تتصل عند حدود محكمة.

و الانفعالات المتعلقة بالرطب و اليابس، فكالانشداخ[3] الذي هو تتحرك أجزائه إلى باطنه؛ ثم إنّه قد يبقى بعد ذلك على هيئة ما عمل به أو يرجع إلى حالته الأولى؛ و الذي يبقى يسمّى المنطرق.

و الفرق بين المنطرق و المنعصر، أنّ المنطرق[4] أجزاؤه متصلة لايشوبها جسم غريب، بل يتطامن[5] عند الدفع من غير خروج شيء منه؛ و المنعصر كذلك، إلّا أنّه يخرج منه شيء.

ثمّ إنّ المنعصر، إن بقي على الهيئة التي أفادها العصر و كان يابساً سمّي متلبداً؛ و إن كان رطباً سمّي منعجناً[6].

و أمّا[7] التمدد[8]، فهو حركة الجسم إلى الازدياد في الطول منتقصاً في القطرين الاخرين؛ فإن كان هذا [المتمدد][9] لزجاً يسمى لدناً و هو الجسم القابل للتمدد[10] و الانعطاف من غير قبول الانفصال بسرعة.

و ليس كل لزج يتمدّد فإنّ الدهن لايتمدد؛ فالتمدد اللازم للماد بالالتصاق هو المسمى باللزج؛ و الذي يلزمه بتعلقه به، كالشيرز[11] لايسمى «لزجاً» بل «لدناً»؛ فاللزج ما سهل تشكّله و صعب تفرُّقه، فيمتد متصلاً من غير انفصال،

---

۱. ب: الارضاض. ۲. م: هذه كلها.

۳. م: الانسلاخ ؛ ب: فكالاشباخ ؛ مناسب جمله «المنشدخ» است. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ۲۴۵: المنشدخ هو الذي.

۴. م: المتطرق و المتعصر (در همه مواضع). ۵. يتطاير.

۶. نسخه ها: متعجنا ؛ الشفاء، همان، ص ۲۴۶.

۷. ن: ام. ۸. م: النمو.

۹. نسخه ها: الممتد ؛ الشفاء، همان، ص ۲۴۷: المتمدد.

۱۰. م: للنمو. ۱۱. ب: كالشير.

لقوة امتزاج الرطب باليابس؛ فتتماسك رطوبته و لاتسيل لشدة مخالطة اليبوسة؛ و اليبوسة[1] لاتتفتت و لاتتفرك، لشدة ما جمعها من الرطوبة، فيتماسك الرطب متقوماً باليابس؛ و يتماسك اليابس مجتمعاً بالرطب[2].

* * *

۱. م: فاليبوسة.

۲. پايان كلام برگرفته از الشفاء، الطبيعيات، الأفعال و الانفعالات، صص ۲۴۱ ـ ۲۴۷.

القسم الرابع
في الآثار العلوية و السفلية
و يشتمل على فصول

الفصل الأوّل
في المقدمة

اعلم أنّه[1] لمّا تمّ كلامنا في البسائط العنصرية و فرغنا من بيان أحوالها و كيف تتكون و تستحيل و يمتزج بعضها ببعض، فخليق بنا أن نتكلم الآن فيما يحدث منها و يتكون بمعاونة الأجرام العلوية.

و لمّا كانت الكائنات المتكوّنة على قسمين:

منها، ما لايحدث[2] بالتركيب المزاجي، و منها، ما يحدث و يتكون بالعنصري؛ فالأول، هو جميع ما يحدث من البخار و الدخان و نحن الآن متكلّمون فيما يحدث منهما، فنقول:

إنّ العالم العلوي من الأفلاك و الكواكب الغير القابلة للكون و الفساد و التغير و التبدل، مؤثّرات في هذا العالم الذي نحن فيه من وجوه متعددة بعضها جلي و بعضها خفي؛ و لايليق استقصاء ذلك في هذا المختصر، لأنّه يحتاج إلى

---

١. ب: ـ أنّه.

٢. ب: ـ منها و يتكون بمعاونة الأجرام العلوية ... المتكوّنة على قسمين: منها، ما لايحدث.

أوراق كثيرة؛ إلّا أنّ أظهر الآثار و أجلاها ما للشمس و القمر، ثم ما للسيارات؛ و أخفاها ما للثوابت.

ثمّ إنّ أحوال هذا العالم تختلف بحسب اختلافها:

أمّا الشمس، فبسبب قربها و بُعدها من سمت الرأس يختلف الزمان و تحصل الفصول الأربعة المختلفة الأمزجة التي[۱] اختلافها علة موجبة لاختلاف أحوال هذا العالم.

و أمّا القمر، فإنّا نشاهد عدة من آثاره و خصوصاً فيما هو رطب، فيزيده رطوبة و تخلخلاً و لطفاً عند كمال نوره و تبدُّره؛ فمن ذلك المدّ و الجزر في البحار؛ فبحسب زيادة نوره و طلوعه يلطف ماء البحر و يتحلل حتى يزيد مقدار حجمه، فيطلب مكاناً أعظم من المكان الأول، فيرتفع في الهواء و ينتشر في البر و يسيح على الساحل؛ و لايزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء؛ ثم يتناقص[۲] كلّما انحطّ و غاب عنه نورُه و نَقُصَ، إلى أن يعود إلى الحالة الأولى.

و من ذلك زيادة الأدمغة و إمخاخ العظام عند ازدياد نوره و انتقاص[۳] ذلك عند انتقاص نوره.

و من ذلك نُضج الثمار و الفواكه، و الإحشاش[۴] بنشْوِ بعضها و حدوث الألوان المختلفة فيها عند زيادة نوره و ضعف هذه الأحوال عند قلة نوره.

فعلم أنّ اختلاف أحوال القمر علة لاختلاف أحوال هذا العالم.

و أمّا اختلاف هذا العالم[۵] بسبب اختلاف أحوال السيارات، فيعرف من كتب أرباب الأحكام النجومية فإنّه يحتاج إلى تفصيل؛ على أنّك إذا جرّبت و تأمّلت الأحوال التي لهذه السيارات وجدتها ظاهرة، فإنّ الشمس الذي يحدث من حركتها الفصول لاتختلف حركاتها و لاتميل عن سمت دائرة البروج، مع أنّك

---

۱. ن، ب: الذي.
۲. ب: يتناقض.
۳. ب: انتقاض.
۴. مصدر از «حشّ» به معناى رويانيدن گياه.
۵. ب: ـ و أمّا اختلاف هذا العالم.

تشاهد صيفاً أحرّ من صيف و شتاء أبرد من شتاء؛ و ليس ذلك إلّا بسبب اتصالات من السيارات؛ و لهذا إذا كانت الشمس في البروج الصيفيّة و قارَنَها كوكبٌ حار المزاج يقوى في ذلك الصيف؛ و إن كان الكوكب بارد المزاج كان الأمر بالعكس. و من آثارها أنّ الشمس و القمر إنّما أثّرا بالإضاءة و التسخين؛ و التسخين إنّما كان بسبب الإنارة و الإضاءة.

و الكواكب السيارة نيِّرة مضيئة و لولا ذلك لكانت الظلمة خالصة عند غيبوبة النيرين، فوجب أن لانشاهد شيئاً من الأشياء بالكلية، و ليس كذلك؛ فهي مضيئة مسخِّنة فتكون مؤثرة، كالشمس و القمر.

و من ذلك أنّك إذا اعتبرت الأحكام النجومية من وقوع الطوفانات العظيمة و الحروب الشديدة و الدول الناشئة و المندرسة و غير ذلك من الحوادث الكبيرة و الصغيرة، وجدت أنّ الشمس و القمر لايقتضيان ذلك كله؛ و إلّا لما تخلّف عنها وقتاً مّا؛ فهي بسبب معاونات السيارات و الثوابت.

و لايبعد أن تكون للأجرام الفلكية تأثيرات يقصر عن إدراكها قوى[1] البشر؛ و لابد و أن يكون للثوابت تأثيرات في هذا العالم.

و قيل إنّ الهند إنّما تحكم على تقويم السنَة من الثوابت.

فعلم أنّ العلويات كلّها مؤثرة.

فإذا أشرقت الشمس و الكواكب على صفحة الأرض حلّت و صعدت بسخونتها أجزاء رطبة و يابسة؛ فالأجزاء الرطبة المتحللة من الأشياء الرطبة المائية تسمى بخاراً؛ و اليابسة المتحللة من الأشياء اليابسة الأرضية تسمى دخاناً.

و اختلفوا في حقيقتهما؛ فذكر بعضهم أنّهما خارجان عن العناصر الأربعة و لهما حقيقة أخرى غيرها.

و ليس هذا القول بصواب؛ فإنّ البخار أجزاء مائية متحللة صغيرة مختلطة بالأجزاء الهوائية الصغيرة بحيث لايتميز أحدهما عن الآخر؛ فلصغر

---

١. م: قوة.

أجزاء الماء و الهواء و عدم تمييز أحدهما عن الآخر لايقوى الحس على التمييز بينهما، فيراه شيئاً آخر غير الماء و الهواء و هو في الحقيقة ليس غير الماء.

و كذلك الدخان أجزاء أرضية و نارية صغيرة متحللة مختلطة بالهواء أو البخار غير متميز شيء منهما عن الآخر؛ فالرطب المحض لايدخن و اليابس الصرف لايبخر.



الفصل الثاني
في المطر و الثلج و البرد و الضباب و الصقيع[1]

إذا أشرقت الشمس و الكواكب على المياه و الأراضي الرطبة حللت بخاراً فتصاعد في الجو؛ فإن كان قليلاً أو كثيراً لكنّه صادف جزءاً في الهواء بسبب قوة الشمس، تلطّفت الأجزاء البخارية المائية بتلك الحرارة و تحللت و انقلبت كلها هواء؛ فلميحدث منه سحاب و لا شيء آخر؛ و إن كان البخار كثيراً ولميصادف جزءاً يحلّله و كذلك إن كان قليلاً و سلُمَ من التحلّل، فلايخلو إمّا أن يبلغ في ارتقائه إلى الطبقة الباردة الزمهريرية من الهواء أو لايبلغ؛ فإن بلغ و لميصادف هناك برداً قوياً تكاثَفَ ذلك القدرُ من البخار بذلك القدرِ من البرد؛ فاجتمع و تقاطرَ، فالبخار الذي كان مجتمعاً هو «السحاب»؛ و المتقاطر هو «المطر»؛ و إن صادف ذلك البخار هناك برداً قوياً فإمّا أن يصل البردُ إلى جميع أجزاء السحاب قبل اجتماعها و تشكّلَ تلك الأجزاء بشكل القطرات أو بعد اجتماعها و تشكُّلِها بشكل الكرة؛ فإن كان الأول انعقدت الأجزاءُ الصغار و انضمّ بعضها إلى بعض فتصير «ثلجاً» فيثقل و ينزل؛ و إن كان الثاني فإنّ تلك القطرات المشكّلة بشكل الكرات تصير بما أصابها من البرد «بَرَداً»[2].

---

۱. برگرفته از: الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار، مقاله ۲، فصل ۱، صص ۳۷ ـ ۳۹؛ و نيز رجوع شود به: التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۴۰؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۱۷۸.

۲. بَرَد: تگرگ.

ثمّ إن كان ذلك البخار المنعقد برداً بعيداً من الأرض فإنّه يكون صغير الحَبّ مستديراً لِذَوَبان زواياه بالاحتكاك بالجو، فيصغر قدرُه و يستدير؛ و إن كان قريباً من الأرض فإنّه بسرعة نزوله لايذوب؛ فإنّه يكون كبير الحَبّ، لسلامته من الذوبان بأن[۱] لا استدارة له و يكون مختلف الشكل.

و أمّا علة كِبَر قطرات المطر و صِغَرها أنّ المطر إن كان في الأيام الباردة، لم‌يكن هناك جزءٌ يقبض أجزاء الماء في السحاب فينزل المطر قِطَراً صِغاراً؛ و في الأيام الحارة هناك مضاد[۲] من الحرّ[۳] الذي في البخار، و البرد الذي[۴] في الهواء فتضغط تلك الأجزاء المائية في السحاب، فيكبر القِطَر.

و قد يكون علة الكبر قوة ريح[۵] ضاغطة لأجزاء السحاب بعضها إلى بعض.

و قد قال **أبو البركات**[۶] علة أخرى أنّ السحاب، إن كان بعيداً من الأرض فكلّما نزل إلى فضاء أضيق حتى يصل إلى الفضاء الذي لا أضيق منه ـ و هو المماس لسطح الأرض ـ فيجتمع عنده الأجزاء، فتكبر القطرات بالضرورة؛ و إن كان السحاب قريباً من الأرض فتكون المسافة قريبة فيقل اجتماع الأجزاء، فتكون القطرات صغيرة.

و أمّا علة نزول البَرَد في الربيع و الخريف في البلاد الباردة دون الشتاء، لأنّ البخار إذا لم‌يتمّ تكاثفه يكون الحر محيطاً به فلايجمد ثلجاً؛ فإذا تمّ تكاثفُه ثم أحاط ريحٌ حارّة أو حرّ الهواءُ احتقنَ البردُ دفعة إلى باطن السحاب، فاستحصف[۷] البخار و جمد دفعة لخلخلة[۸] الحرارة له؛ لأنّ الحرارة و خلخلتها

---

۱. ب: ـ بأن.
۲. م: يضاد.
۳. ن: الجزء.
۴. ن: ـ الذي.
۵. م: للريح.
۶. المعتبر، ج ۲، ص ۲۱۴.
۷. استحصف: اجتمع.
۸. «خلخل» و «تخلخل» به معناى از هم پاشيدگى و يا ناپيوسته بودن اجزاء.

تقتضي سرعة الجمود؛ فإنّ الماء الحارّ أسرع جموداً من البارد[١].

و قد يكون السحاب حاراً فتهبّ عليه[٢] ريح باردة مغافصةً، فتجمع أجزاءَه، و تجمده ببرده؛ و قد[٣] شاهد الشيخ الرئيس ذلك[٤].

هذا إذا وصل البخار إلى الطبقة الباردة؛ فإن لم يبلغ إليها لِثقله أو لِبرد يصيبه، فإن كان كثيراً صار «ضباباً»[٥]؛ و إن كان قليلاً و تكاثَفَ ببردِ الليل، فإن لم يجمد نزل «طلّاً»[٦] و إن جمد نزل «صَقيعاً»[٧].

و الذي يدل أنّ ما ذكرنا أسباب لهذه الأشياء، الحدسُ و التجربة، كما نشاهد في الحمام من صعود بخار إلى الجامات و تكاثفِها بما[٨] هناك من البرد و نزولِها قطرات؛ و يجمد من الأنفاس في البرد الشديد على الشوارب و اللُّحىٰ[٩].

* * *

١. ب: الباردة. ٢. م: فهب على.

٣. ن: فقد.

۴. شيخ الرئيس در الشفاء، الطبيعيات، الأفعال و الانفعالات، مقاله ٢، فصل ١، ص ٣۵، حكايت اين مشاهده را شرح داده است.

۵. ضَباب (جمع)، مفرد آن ضَبابَة: مِه، ابرى كه زمين را فروپوشاند. (المنجد)

۶. طلّ: نَم، باران نرم و با قطرات ريز. المطر الضعيف، الندى (المنجد).

٧. صقيع: ژاله، شبنم، «الصقيع الذي يقع بالليل على النبت و الحشيش» (رسائل إخوان الصفاء، جزء ١، رساله ۵ از جسمانيات طبيعيات، ص ٩٧، في بيان تكوين المعادن).

٨. م: ـ بما. ٩. لُحىٰ و لِحىٰ جمع لِحية. (المنجد)

الفصل الثالث

في الآثار الظاهرة في الجوّ العالي كالهالة و قوس قُزَح و الشُمَيْسات و النَيازِك و ما قيل في ذلك[1]

اختلف الناس في هذه الأشياء:

فزعم بعضهم أنّها خيالات لاتحقق لها في الخارج.

و زعم آخرون أنّ لها وجوداً.

[رأي ابن سينا فيالهالة و ...]

و الذي اختاره الشيخ الرئيس أنّها خيالات. و «الخيال» أن ترى صورة الشيء مع صورة المرآة المظهِرة له؛ فتظنّ أنّ تلك الصورة حاصلة في تلك المرآة؛ و لايكون الأمر كذلك في نفس الأمر؛ و إثبات خيالية هذه الأشياء يبتني على عدة مقدمات نقيم البرهان على كل واحدة منها عند الوصول إلى الحاسة البصيرة[2]:

منها: إنّ الصورة التي ترى في المرآة غير منطبعة فيها.

و منها: إنّ الرؤية لاتكون بانعكاس الشعاع المنفصل من العين الواقع على سطح المرآة المنعكس إلى الوجه، ليصير الوجه مرئياً.

---

۱. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ۴۰ به بعد ؛ التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۳۴۱ ؛ المباحث المشرقية، ج ۲، صص ۱۸۱ ـ ۱۸۳.   ۲. ظاهراً «حاسة البصر» مناسب است.

و **منها**: إنّ الرؤية ـ على قاعدة المعلم الأول ـ إنّما هو بانطباع شبح المرئيات في العين من غير انفصال شعاع من العين سار في الهواء كما يقوله أصحاب الشعاع؛ بل يحصل الشبح في العين ابتداء بواسطة الهواء الشفاف من غير احتياج في هذه الأفعال و الانفعالات الطبيعية إلى مماسة؛ بل مجرد المحاذاة كاف في هذا؛ إذا تحققتَ هذا، فنقول:

[في الهالة]

«**الهالة**»[1] دائرة بيضاء تامة أو ناقصة تُرى حول القمر و غيره إذا قام دونه غيم لطيف رقيق لايغطّيه.

و سبب تخيُّلها إنّما يكون من انعكاس البصر عن الغيم الرقيق الذي لا عَجْب ماوراءه إلى جرم القمر؛ و يكون الغيم موصوفاً بصفات:

الأولى: صقالته ليصح انعكاس البصر عنه.

الثانية: أن تكون أجزاء الغيم صغيرة لايتصل بعضها ببعض، لكون المرآة الصغيرة تؤدي اللون و لاتؤدي الشكل، و يكون مجموع الأجزاء مؤدّياً لون النير دون شكله.

الثالثة: أن تكون الأجزاء مستوية على لون البياض، إذ لو اختلفت الألوان ـ كأن يكون المرئي لوناً مختلفاً ممتزجاً ـ فلايكون المرئي لوناً خالصاً.

الرابعة[2]: أن تكون الأجزاء متفقة الوضع غير مختلفة، لتكون الخطوط التي بين البصر و الغمام كلها متساوية؛ فإذا كان النيِّر فوق هذا الغمام و البصر تحته، فيحدث حينئذ مخروطان من كل عين واحد، و يكونان متساوي الأضلاع و الزوايا، قاعدتاهما جرم الغمام، و رأس أحدهما البصر، و رأس المخروط[3] الآخر هو النير، و تنتظم هاتان القاعدتان على هيأة دائرة.

---

١. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ٤٧.

٢. در نسخه ن، شماره ها به صورت: الثاني، الثالث، الرابع آمده است.

٣. م: + و.

و برهانه أنّا إذا تصوّرنا خطاً مستقيماً يخرج من البصر و ينتهي إلى النيّر ثم فرضنا خروج خطوط شعاعية من البصر إلى الغمام بحيث ينعكس كل منها إلى النير، فيحدث من ذلك مثلثات كثيرة كلها متساوية؛ و قاعدة هذه المثلثات كلها هو الخط المفروض أنّه خرج عن البصر إلى النير؛ و الخطوط التي من البصر إلى الغمام كلها متساوية؛ و كذلك التي من الغمام إلى النير كلها متساوية، فيكون الخط الذي يمر برؤس المثلثات الكائنة عند الغمام دائرة بالضرورة.

فهذا ما ذكروه في تقرير الهالة؛ و دليله التجربة و ما ينضم إليها من القرائن الموجبة لقوة الحدس المقتضي لإفادة اليقين.

و الهالة دالة على حدوث المطر، لدلالتها على رطوبة الهواء الدالة على المطر. و اضمحلالها يدل على الصّحو، لدلالته على يبس الهواء؛ و كذلك ذهابها يدل على هبوب الرياح؛ لأنّ المحلل[1] لتلك الرطوبة هو البخار الحار اليابس الذي يكون مادة للريح؛ و هذا إنّما يكون في القمر و بعض الكواكب. فأمّا الشمس فقلّ ما يكون حولَها هالةٌ، لِتحليل الشمس الغيومَ الرقيقة و السحُبَ اللطيفة.

و قد يتفق أحياناً في الندرة أن يكون حول الشمس هالةٌ و قد تكون تحت الشمس و هي أدلّ على المطر، لِدلالة ذلك على كثرة الرطوبة و البخار التي ضعفت الشمس عن تحليله.

و إذا وقعت سحابة تحت سحابة أمكن تولّدُ هالة تحت هالة؛ و تكون التحتانية أكبر من الفوقانية.

و حكى الشيخ في الشفاء[2] أنّه شاهد هالة تامة حول الشمس في ألوان قوس قزح و أخرى ناقصة؛ و شاهدَ بعد ذلك هالة تطيف بالشمس في بعض قوسها خفاء[3]؛ و لاترُى هالةُ الشمس إلّا عند كونها في وسط السماء.

---

۱. ن، ب: المحل.

۲. الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ۲، فصل ۳، ص ۴۹.

۳. ن: حنا.

و الحق أنّ الهالة حكمها حكم الصور الظاهرة في المرآة.

و متألّهوا الحكماء يرون أنّها أمور محقّقة و موجودة في الخارج و سنبيّن ذلك فيما بعدُ؛ و حينئذ يظهر فساد جميع هذه الأقاويل، لاسيما إذا بيّنا[۱] أنّ الرؤية ليست بالشعاع و لا بالانطباع أيضاً.

[في قوس و قُزَح و رأي ابن سينا فيه]

و أمّا «قوس قزح»، فاعلم أنّه إذا كان في خلاف جهة الشمس سحاب مائي مستوى الأجزاء أو هواء رطبٌ مائي صافٍ لا ضباب فيه وضعه على هيئة الاستدارة و يكون وراءها جسم كثيف، كجبل أو سحاب مظلم ـ إذ لو لم يكن وراءها ذلك، فلاتكون تلك المائية مرآةً، كالبلّورة إن سترت مِن خلفِها بكثيف صارت مرآةً و إلّا فلا ـ فإذا اتفق أن تكون الشمس مقابلها في الجانب الآخر من الأفق، فإذا نظرنا إلى ذلك السحاب أو الهواء المائيَين و كل واحد من أجزاء الهواء الرشي صقيل في غاية الصغر، و يكون كل واحد من تلك الأجزاء في وضعه مستعداً لانعكاس شعاع البصر عنها إلى الشمس لصقالتها؛ لأنّ ضوء البصر إذا وقع على الصقيل انعكس منه إلى الجسم الذي وضعُه منه، كوضع المضيء منه إن لم تكن جهته مخالفة لجهة المضيء و دليله التجربة؛ فأدّت ضوء الشمس؛ لأنّ كل واحد من تلك الأجزاء لمّا كان في غاية الصغر فلاتؤدّي شكل الشمس بل تؤدي ضوءها، فيُرى قوسُ قُزحٍ.

و اللون المشاهد يكون مركباً من لون المرآة و ضوء الشمس و تختلف تلك الألوان بحسب اختلاف تركيب ألوان المرآة مع السحاب.

و لقد شاهد الشيخ الرئيس[۲] مراراً على أحوال معتبر الهالة : فتارة

---

۱. م: ثبت.

۲. ابن سينا حكايت اين مشاهدات و تكرر آنها را در الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ۲، فصل ۳، صص ۴۹ ـ ۵۳ به تفصيل آورده است: «و قد رأيت حول الشمس فيما بين سنة تسعين و ثلاث مائة و إحدى و تسعين، هالة تامة» (ص ۴۹، سطر ۱۳)؛ «و قد ←

شاهدها متولدة مع السحاب الصافي و تارة مع الجوّ المُصحي[1]. و قال: و قد تواترت منّي هذه التجربة مراراً، فظهر لي أنّ السحاب الكدر ليس يصلح أن يكون مرآة لحدوث هذا الخيال.

و الدليل على أنّ القوس حالها ما ذكرناه التجربة و الاعتبار؛ فإنّا إذا أخذنا قطعة من الكاغذ مدهونة و وضعناها على ماء راكد و كانت الشمس على أحد الأفقين، فيظهر شبه ألوان قوس قزح؛ و كذلك، إذا نفخنا الماء في الجو حذاء الشمس أو السراج؛ و يتولد أيضاً حوالي الشمعة في الحمام[2] من رطوباته هذا الخيال.

قال الشيخ: و قد رأيت في الغُدُوّات حول الشمس خيالاً هلالي الشكل قوسي[3] اللون؛ و كان سببه رطوبة المنتبه[4] عن نومه، فكلّما مسحت العين عن الرطوبة لم‌يظهر منه شيء.

ثم قال ـ رضي الله عنه ـ و قد رأيت في بعض الحمامات هذا الخيال منطبعاً تمام الانطباع في حائطه، ليس على سبيل الخيال، بل كان الشعاع يقع على جام الكوّة، فينفذ في الهواء الرشي الممتلیء[5] منه الحمام؛ فيرتفع على حائط الحمام و هو شعاع مضيء، فينعكس عنه في الهواء الرشي إلى ذلك الحائط الآخر ألوان

→ رأيت بعد ذلك بزمان له قدر عشرين سنة هالة تطيف بالشمس» (ص ۴۹، س ۱۵)؛ «فأول ما عرفت هذا في البلاد الجبلية» (ص ۵۰، س ۱۹)؛ «و رأيت القوس مرة و هي مرتسمة في الجوّ المُصحي قدام جبل» (ص ۵۱، س ۴) ؛ «و قد تواترت منّي هذه التجربة بعد ذلك مراراً» (ص ۵۱، س ۱۰) ؛ «و رأينا مثل هذا الخيال يتولّد في أرجاء الماء» (ص ۵۲، س ۱) ؛ «و رؤينا الشمعة في الحمام» (ص ۵۲، س ۳) ؛ «قد رأينا في الغدوات حول الشمس خيالاً» (ص ۵۲، س ۴) ؛ «و قد رأينا في الحمامات هذا الخيال» (ص ۵۲، س ۶) ؛ «و قد رأيت في جبل بين أبيورد و بين طوس» (ص ۵۲، س ۱۸). ۳. ن: الها.

۱. اسم فاعل از «صَحِيَ ، يَصحىٰ» و «صحیٰ ، يصحو».

۲. م: الخيام. ۳. نسخه ها: قوي ؛ الشفاء: قوسي.

۴. نسخه ها: المنبثة ؛ الشفاء: المنتبه. ۵. الشفاء: في الرش المملوء.

قوس قزح، لايتبدل موقعه بانتقال الناظر.

و العجب من هذا الفيلسوف الفاضل كيف جزم به في الأول أنّ القوس خيال محض و حكم هاهنا بأنّ هذا القوس المرئي في الحمام ليس انطباعه فيه على سبيل الخيال؛ فليت شعري لِمَ إذا كانت الأسباب المقتضية لظهور هذا الأثر واحدة، فلِمَ يكون بعضها خيالاً و بعضها لايكون كذلك.

فالحق أنّ القوس و غيرها ممّا تظهره المرايا أموراً محققّة موجودة في الأعيان و سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أمّا علة كون القوس نصف دائرة، فلأنّه ليس وضع القوس كوضع الهالة موازياً للأرض فيكون جميعها مرئياً؛ بل وضع القوس إنّما هو وضع مقاطع[١] للأفق؛ فإذا كانت الشمس على الأفق و جعلناها مركز دائرة متوهّمة فإنّها تقطع من الأفق نصفها؛ فيرى نصف الدائرة التي تكون الشمس مركزها[٢]، و بحسب ارتفاع الشمس من الأفق يرتفع محور المنطقة فتنحط المنطقة، فينتقص القوس إلى أن يصل الارتفاع إلى حد لايبقى قوس؛ و في الشتاء تحدث القوس في أنصاف النهار، لقلّة ارتفاع الشمس حينئذ؛ و لايمكن أن تحدث في أنصاف نهار الصيف، لكثرة ارتفاع الشمس فيه[٣].

و ألوان القوس مركّبة من صُفرة و حُمرة ناصعة[٤] مع سواد و هو الأرجواني[٥] و[٦] لون كُرّاثي مركب من حمرة الأرجواني و سواده[٧].

قال الشيخ[٨]: أمّا الهالة فهو كالمحصل المحقق عندي؛ و أمّا القوس فقد حصل عندي من [أمره][٩] أحوال و بقيت أحوال لم أتحقّقها بعدُ؛ و ليس يقنعني[١٠] ما يقوله أصحابنا من المشائين؛ ثم وصف من أحوالها ما ذكرناه.

---

١. ب: مقابل.
٢. نسخه ها: + و سببه ؛ الشفاء: ـ سببه.
٣. الشفاء، همان، ص ٥٣.
٤. ناصع: خالص و صاف.
٥. أرجواني: ارغواني.
٦. ن: ـ و.
٧. همان، ص ٥٤.
٨. همان، ص ٥٠.
٩. نسخه ها: أمرها ؛ الشفاء: أمره.
١٠. ب: يستغني.

ثم قال[1]: و أمّا الألوان فلم أعرف أسبابها و لا قنعت بما ذكروا فيها[2]. و الذي أحدسه[3] من أمر هذا القوس لست واثقاً به لأودعه كتابي هذا؛ لكنني أعلم أنّه خيال، و لايمكن أن يكون منه أكثر من قوسين و يكون الثاني أخفى من الأول[4].

[في الشُمَيْسات]

و أمّا الشُمَيْسات[5]، فقال الشيخ[6]: إنّها خيالات كالشموس عن مرآة تكون شديدة الاتصال و الصقالة في جنبة الشمس، فتؤدّي لونها و شكلها.

و اعلمْ أنّ الأسباب القابلة لهذا الأثر ثلاثة[7]:

الأول: أن يحدث غيم كثيف صقيل قريباً من الشمس فيقبل ذلك الغيم في ذاته ضوء الشمس، قبولَ القمر في ذاته ضوءها؛ لاشتراكهما في الكثافة و الصقالة؛ و يؤدّي شكلها أيضاً.

الثاني: أن لايكون ذلك الغيم قابلاً لضوء الشمس في ذاته للطفه بل يكون مؤدّياً لخيالها؛ فإنّ المرآة إذا كانت كبيرة فكما تؤدّي اللون تؤدّي الشكل.

الثالث: أن يكون البخار اللزجُ المرتفعُ عن الأشياء الرطبة إذا صعد في الهواء و تشكّلَ على هيئة الاستدارة ـ كما هو طبيعة الأجسام الرطبة ـ حتى بلغ في ارتقائه إلى كرة النار اشتعل؛ فيرى ذلك الاشتعال مستديراً على هيئة شكله؛ فيكون شكله حينئذ كشكل الشمس؛ فإن كانت تلك المادة كثيفة بقيت مدة، حتى إنّها قد تبقى شهوراً. و قد يبلغ في الصعود إلى الموضع الذي تتحرك فيه النار

---

۱. همان، ص ۵۰. ۲. همان، ص ۵۰، س ۱۴.

۳. همان، ص ۵۵، س ۱۵ و شهرزوری دو عبارت صفحه ۵۰ و ۵۵ را بههم درآمیخته است.

۴. همان: لأنّ الثاني منهما يكاد أن لايظهر.

۵. نسخه ها: الشمسيات ؛ الشفاء، همان: الشميسات ؛ المباحث المشرقية، همان، ص ۱۹۰: الشميسات. ۶. الشفاء، همان، ص ۵۶.

۷. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۱۹۰.

تبعاً لحركة الفلك؛ فيتحرك هو أيضاً على الاستدارة، و يكون له طلوع و غروب، كالكواكب.

و يجب أن يكون العنصران الخفيفان غالبين[١] على العنصرين الثقيلين؛ و أن يكون امتزاج أجزائه محكماً؛ و إلّا لم‌يبق في ذلك الجو العالي مدة من الزمان.

و أمّا الأسباب الفاعلة لها فهي القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية[٢].

[في النيازك]

و أمّا النيازك[٣]، فهي خيالات في لون قوس قزح، ترى مستقيمة؛ لأنّها تكون بجنب الشمس يُمنةً أو يُسرة لا تحتها و لا أمامها؛ و إنّما رئيت مستقيمة، لأنّها قد تكون قِطعاً صغاراً من دوائر كبار، فترى لأجل ذلك مستقيمة؛ لاسيما إذا توالت عن سحب، أو لأنّ مقام الناظر لها و أوضاع السحب تكون بحيث يرى المتحدب[٤] مستقيماً.

و قلّ ما توجد هذه النيازك في نصف النهار لقوة تحليل الشمس السحابَ الرقيق في أكثر الأحوال؛ بل إنّما توجد عند الطلوع و الغروب؛ و عند الغروب تكون أكثر، لكثرة تمدد السحاب، و قد تساير الشمس طالعة و غاربة.

و هي دالّة على المطر، لدلالتها على وفور الأبخرة الرطبة[٥].

و الحق أنّها أمور موجودة في الأعيان، و هذه السحب و الأنداء و الأهوية مظاهر لها تقتضيها القوى الروحانية.

* * *

---

١. ن، ب: عاليين.

٢. پايان كلام منقول از المباحث المشرقية.

٣. الشفاء، همان، ص ٥۶.

۴. همان، ص ۵۶: المنحدب.

۵. پايان سخن ابن سينا.

الفصل الرابع

في الرعد و البرق و الصواعق و كواكب[1] الرجم و الشُهُب الدائرة و ذوات الأذناب[2]

[في الرعد و البرق]

من شأن البخار الذي يتولد منه الغمام أن يختلط به دخان؛ ثم يرتفعان إلى الطبقة الباردة؛ فينعقد البخارُ غماماً؛ و يحتبس الدخان فيه لكثافته، فلايتركه أن ينفذ في الهواء البارد النفوذَ[3] السريع الذي له؛ و لو تركه لميبرد، لأنّ سرعة حركته تحفظ عليه حرارتَه؛ فإن بقي على حرارته قصد الصعودَ؛ و إن احتبس مدة و برد، قصد النزولَ؛ و كيفما كان، فإنّه يمزِّق السحاب تمزيقاً عنيفاً فيحدث منه الرعد؛ إلّا أنّه عند البرد يستحيل ريحاً عاصفة.

و من شأن الريح العاصفة في الهواء اللطيف الرقيق أن يُسمَع لها صوت عظيم؛ فكيف إذا عصفت في سحاب كثيف فلابد و أن يسمع لذلك التمزيق صوت هائل.

ثمّ إنّ هذا الدخان الممزِّق للسحاب مستعدٌّ للاشتعال بأدنى سبب فكيف عند الحركة الشديدة و المحاكّة القوية مع جسم السحاب؛ فلا عجب أن يستحيل

---

١. م: الكواكب.

٢. برگرفته از الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ٢، فصل ٥، ص ٦٧؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١٩٣.

٣. ب: لنفوذ؛ الشفاء، همان: نفوذه.

بالمحاكّة و الاضطراب ناراً مشتعلة تسمى «برقاً».

و الذي يدل على أنّ الأشياء اللطيفة تشتعل بأدنى سببٍ، أنك إذا مررت اليد على الأجسام السود في الليالي المظلمة مع كثافتها، رأيتَ ضوءاً يحدث من تلك الحركة اللطيفة.

و لايكون برق إلّا و يصحبه «رعد»؛ إذ لايكون إلّا من الريح المضطربة في الغمام التي تتخلص مشتعلة؛ إلّا أنّ البرق يرى بالبصر، و الرعد يسمع بالأذُن و لايرى؛ و حدوثهما يكونان معاً، فيرى البرق في الآن و يتأخر عنه سماع الرعد، لأنّ البرق يبصر في الآن.

و أمّا الرعد[1] الحادث مع البرق فلايسمع إلّا بعد زمان؛ لأنّ الإبصار لايفتقر إلى مقابلة المرئي و الإشفاف فقط، و ذلك آنيّ غير متعلق بزمان بخلاف السمع المحتاج في وصول الصوت إليه إلى تموُّج الهواء المنتقل به الصوت إلى الصماخ؛ و كل حركة تحتاج إلى زمان، و لهذا نرى حركة يد القصّار ثم نسمع الصوت بعده بزمان له قدر، إذا كان بعيداً؛ فإن كان قريباً فلانقدر على التفرقة بين ذلك الزمان القصير و بين الآن.

[في الصاعقة]

و أمّا الصاعقة[2] فإنّها ريح سحابية تنفصل عنه مشتعلة و تكون كثيفة لا لطف لها؛ كالبرق الذي لايبقى شعاعه زماناً بل ينطفي سريعاً؛ و تنتهي في الاشتعال إلى الأرض، لكثافة جرمها و ثقلها الأرضي.

و يختلف جوهر الصواعق: فقد تكون ريحاً سحابية دخانية ساذجة و هي الصاعقة اللطيفة؛ فتنفذ في الأجسام المتخلخلة و لاتحرقها؛ و قد تميل إلى السواد؛ و قد تكون غليظة تنفذ في الأجسام المتخلخلة نفوذاً تُبقي فيها أثرَ سواد؛ و إن لاقت الأجسام الصلبة المتكاثفة أذابتْها؛ و لِلطفها تذيب الذهب في

---

١. همان، ص ٦٩

٢. همان، ص ٧٠.

الكيس دونه، و إن احترق فمن الذوب[۱].

و شرّ الصواعقِ السحابيةُ المشتعلةُ الدائرة في الجو، و مادتها كثيفة؛ و قد تُطفئ هذه الصواعقُ فتنقلب أجساماً أرضـية حـديدية و حـجرية، فـتصير باردة يابسة؛ و صواعق بلاد التُرك يقع فـيها نـصول السـهام مـن الجـواهـر النحاسية اليابسة[۲].

قال الشيخ في الشفاء[۳]: و قد تكلفتُ[۴] إذابة نصلٍ بخوارزم فلم‌يذب؛ و كان يتحلل منه دخان يُضرَب إلى الخضرة حتى لم‌يبق منه إلّا رماد.

و حكى أنّه وقع في زمانه في بلاد [جوزجان][۵] قطعة من الحديد، وزنُـها مائة و خمسون مَنّاً، فنفذتْ في الأرض؛ ثم نبأت نبوةً أو نبوتين نبْوَ[۶] كُرةٍ رُمِي بها حائطٌ ثم نشبت في الأرض و كان لها صوت هائل؛ فأخرجت من الأرض و حملت إلى والي جوزجان فأنفذ محمود بن سبكتكين بطلبِها؛ فلمّا امتنع حـملُها لثقلِها أرادوا كسْرَ قطعة منها؛ فلم‌تعمل آلات الحديد و المثاقب و المبارد فـيها شيئاً؛ و بعد الجهد العظيم فصّلوا قطعة و رام أن يطبع منها سيفاً فتعذر عليه؛ و كان جوهرها مؤلّفاً من أجزاء جاورسية صغيرة مستديرة.

و قيل: إنّ كثيراً من السوف اليمانية مطبوعة من هذه الجواهر؛ و وصفُ شعراء العرب ذلك يدل على وقوعه.

و وقع في جبال طبرستان قطعة كبيرة من الحجارة.

---

۱. برای فهم مطلب بهتر است به الشفاء همان، ص ۷۰، مراجعه شود از جمله در س ۱۵: «و كذلك قد تذيب الذهب في الصرة و لاتحرق الصرة إلّا ما يحترق عن الذوب».

۲. الشفاء، الطبيعيات، فنّ ۵ المعادن و الآثار العلوية، مقاله ۱، فصل ۱، ص ۵؛ البته تـعبير «شر الصواعق» در ص ۷۰ به‌كار رفته است و شهرزورى دو عبارت ابن سينا را تلفيق كرده است.

۳. الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ۵.

۴. ن، ب: تكلف ؛ الشفاء: تكلفت.

۵. ن: جورمامان ؛ نسخه بدل ن: جورجان ؛ الشفاء: جوزجان.

۶. الشفاء: نبأ نبوة أو نبوتين نبو ؛ نسخه ها: نبأت نبأة أو نبأتين نبؤ.

و الصواعق في الأكثر يتقدّمها رياح عاصفة[١].

[في شهب الرجم]

و أمّا شهب الرجم[٢]، فمادتها الدخان اللطيف السريع التحلل؛ فإذا وصل إلى الجوّ المُحرِق سرى[٣] فيه الاشتعال بسرعة؛ فيرى كأنّ الكوكب منقذفاً[٤]؛ فإن كانت المادة لطيفة تحللت سريعاً؛ و إن كانت كثيفة بقي الاشتعال زماناً؛ فربما كان له شرر؛ و قد يكون الاشتعال بسبب البرد لانضغاطه من البرد و تحركِه إلى أسفل لِثقله[٥] عن البرد؛ فيشتعل لأجل الحركة؛ فقد تقع هذه الرجوم إلى الأرض و يكون لها رمادٌ.

[في شهب و ذوات الأذناب]

و أمّا الشهب و ذوات الأذناب، فدليل تكوّنِها من دخان و كذا ما ذكرنا من الرجوم أنّ البخار الرطب و الهواء لايشتعل؛ و اليابسة الثقيلة لايمكن وصولها إلى هناك لتشتعل[٦]؛ فلم يبق مادة تليق بالاشتعال سوى البخار الدخاني اللطيف. فالشهب و ذوات الأذناب السبب في اشتعالها أنّه[٧] لمّا كان مادتها هذا الدخان اللطيف، فإذا وصل إلى الجوّ المحرِق اشتعل، ثم انطفأ سريعاً لِلطف مادته؛ و لايجوز أن يكون الطفؤ بالرطوبة و الهواء البارد، كما هو عندنا؛ لأنّ البرد و الرطوبة لايمكن أن يصل إلى هناك، فتعين أن يكون السبب الثاني من أسباب الطفؤ هو علة طفؤها و ذلك هو استحالة مادتها بالتمام إلى جوهر النار، فتنشف فحينئذ لاترى. و يمكن أن يكون ثبات ما لايطفأ زماناً على سبيل التجدد و الاتصال؛ فيشتعل جزء ثم يشف و يجى جزء آخر مكانه فيشتعل و هكذا على سبيل التجدد فتنحفظ الصورة؛ هذا إذا كانت المادة لطيفة.

---

١. الشفاء، همان، ص ٧١.
٢. همان، ص ٧١.
٣. ن: يسري.
٤. همان: كأنّ كوكباً ينقذف.
٥. نسخه ها: الثقلة ؛ الشفاء: لثقله.
٦. ن، ب: تشتعل.
٧. ب: لأنّه.

فإن كانت كثيفة و ثقيلة و لها مددٌ فتبطيء استحالتها إلى النار الخالصة، بشرط أن لايكون لها برد مطفيء؛ و لاتمعن في الارتقاء إلى حيّز النار الشديدة المحلِّلة لها بسرعة فتشتعل، و يبقى اشتعالها مدة من الزمان.

فقد تكون على صورة ذؤابة أو ذنب؛ و أكثر ما تقع في جهة الشمال.

و قد تكون على صورة كوكب؛ و في سنة سبعٍ و تسعين و ثلاثمائة ظهر كوكب فبقي قريباً من ثلاثة أشهر؛ و كان يلطف على التدريج حتى فنى؛ و كان في أول ظهوره يميل إلى السواد و الخضرة و ما زال يرمى بالشرر و يلطف و يَبْيَضُّ قليلاً قليلاً حتى اضمحلّ[1].

و قد يكون على صور شتى من حيوان له قرون أو لحية أو غير ذلك من الصور؛ كل هذا إنّما يكون في المادة الكثيفة الواقفة التي يلطف أجزاؤها و تتحلل على التدريج، فيكون حالها كزوائد شعرية أو قرنية[2].

و إذا كانت المادة ثابتة لاتطفيء، فتتحرك بحركة الهواء المتحرك بحركة الفلك؛ فتكون لها شروق و غروب و يقلّ وجود هذه الآثار لأنّ المادة التي تصل إلى هذا الحيّز العالي المشتعلة مدة[3] تحتاج إلى كثافة ليدوم فيها الاشتعال؛ فلاتصعّدها[4] إلّا قوة شديدة لاتوجد إلّا في الندرة؛ و تحتاج أيضاً إلى أن تكون محفوظة من التبدّد[5] في الطريق و هو نادر[6].

[في الأدخنة و ما يتكوّن منها]

و أمّا الأدخنة التي تعرض لها أن تكون رطبة كثيفة غليظة، فإنّها لاتشتعل عند الصعود بل تتجمّر؛ فيرى لذلك في الجو علامات حمر هائلة؛ و قد يكون ذلك من عكوس إشراق الشمس على الغيوم المَشرقية في الصبح، و المَغربية وقت الغروب؛ و إن [تفحصت][7] و خيلت أنّ في الجوّ هوات و في السماء منافذ و

---

۱. همان، ص ۷۳.
۲. همان.
۳. ب: بهذه.
۴. م: و لايصعفقها ؛ ب: فلايصورها.
۵. م: السدد.
۶. همان، ص ۷۴.
۷. نسخه‌ها: تفحمت. تصحيح قياسي.

أخاديد، فما استعرض و قلّ ثخنه سمّي «وهدة»؛ و ما قلّ عرضُه و ازداد ثخنُه سمّي «غوراً»؛ فإن كانت المنافذ ضيّقة، كانت أشدّ تخييلاً لما ذكرنا، لأنّ الأسود من شأنه أن يخيّل البُعد و المنفذ المظلم؛ ألاترى أنّه إذا اجتمع في سطحٍ سوادٌ و بياضٌ خيلَ الأبيضُ أنّه أقربُ من الأسود، لكون الأبيض أشبه بالظاهر؛ و الظاهر أشبه بالقريب؛ و أمّا الأسودُ فيكون بالضد من ذلك.

و جميع الآثار المتكوّنة من الدخان دالّة على كثرة الرياح و فساد الجو و استحراره و يُبسِه؛ و على الأمراض الحارة اليابسة؛ و على قلة الأمطار[1].

و الحق أنّ كل هذه أمور محقّقة في الأعيان؛ و موادّها الأدخنة اللطيفة و الكثيفة؛ و فاعلها هي القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية؛ و أكثر الحكماء يتساهلون فيها فيذكرون الأسباب المادية؛ لا لأنّها تامّة في العلّية بل لأنّها أسباب مادية طبيعية يشهد بها التجربة و الحدس.

و لايلزم صاحب العلم الطبيعي أن يعطي العلل و الأسباب التامة للأمور الطبيعية، و إلّا لخرج عن موضوع علمه؛ فإنّه لو سُئل الطبيعي عن علّة وقوع الأمزجة المختلفة و لِمَ ظهر العضو الواحد أو الريشة[2] الواحدة من ألوان الطاووس و[3] الأمور العجيبة من النقوش و الألوان و الهيئات، لَعجزَ أن يأتي بعلّة كل واحد على التفصيل؛ بل جوابه الإجمالي أن يقول: إنّ الأمزجة المختلفة توجب حصول استعدادات في المادة لأمور مختلفة؛

بل و صاحب العلم الإلهي ليس له قدرة على تعليل الأمور الطبيعية و أحوال الأمزجة و توابع كل واحد منها على التفصيل.

و يجب الرجوع في آخر الأمر إلى حكمة القدماء من المتألّهين ـ قدّس الله أرواحهم أجمعين ـ فالاقتصار على تعاليل كل واحدٍ من الأمور الطبيعية على الإجمال أولى.

---

١. پايان كلام برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ٧٢.

٢. ب: الرشية.　　٣. نسخه ها: ـ و.

القول في ماهية الرياح و تحقيق أسبابها[1]

و قد بقي من الأشياء المتولّدة من الأدخنة اليابسةِ «الرياحُ»؛ و هي متولدة عن الأدخنة، لأنّها إذا انتهت في صعودها إلى الطبقة الباردة فتثقل بالبرد الذي أصابها[2] هناك؛ فتهبط راجعة متحركة إلى الجهات المختلفة بحسب اختلاف الأسباب المحرِّكة و الدافعة لها إلى تلك الجهات؛ و يحصل من هبوطها بحسب قوة حركتها و ضعفها تموّجٌ في الهواء و هو «الريح»؛ فهذا هو السبب الأكثري في تولّد الرياح.

و أمّا السبب الأقلي، فلأنّ الأدخنة إذا لم‌تبرد عند الوصول إلى الهواء البارد و بقيت على حرارتها فإنّها تصعد ـ لخفّتها ـ إلى كرة الهواء المتحركة بحركة الفلك؛ فلاتقوى على الصعود، لمنع الحركة الدورية القوية الناريةِ الأدخنةَ عن الصعود، فتعود نازلة إلى الجهات و تحدث الرياح لهذا السبب.

و قد تحدث الريح لحركة الهواء وحده، لِتخلخلِ بعضه بالسخونة؛ فإنّ الشمس تخلخل ما مرّت به[3] فينبسط و يسيل له الهواء و يحصل الريح.

و مادة الرياح هي الأدخنة اليابسة، و لو كان مادته الهواء نفسه[4] لم‌يبق الريح زماناً طويلاً؛ بل كانت تبقى بمقدار ما يحركه شيء أو يخلخله.

و يعرف من تمانع الريح و المطر كل منهما الآخر، أنّ مادة أحدهما غير مادة الآخر؛ فإنّ السَّنة الكثيرة الأمطار لِتوفُّرِ البخار الرطب تقلّ الرياح، و بالعكس في السنة الكثيرة الرياح يقلّ المطر و يحصل الجدب.

و قد يعين المطرُ على حدوث الريح، فإنّه إذا بلّ الأرضَ أعدّها لانفصال دخان لإعانة[5] رطوبة المطر على تحليل اليابس و تصعيده؛ و الريح تعين على

---

۱. برگرفته از الشفاء، الطبيعيات، همان، ص ۵۸؛ المباحث المشرقية، ج ۲، باب ۴، قسم ۲، فصل ۷، ص ۱۹۶.

۲. ب: أسبابها.

۳. ب: مرّ بيانه.

۴. ب: ـ و مادة الرياح هي الأدخنة اليابسة و لو كان مادته الهواء نفسه.

۵. ب: الإعانة.

تولّد المطر لجمعها السحابَ؛ أو تعين على تحلّلِ ما فيه من البخار الدخاني.

و الزوبعة أكثر ما تتولّد من الرياح السحابية الرطبة الثقيلة المندفعة إلى جهة السفل؛ فتصدم سحابة أخرى فتلويها[1] فتستدير نازلة.

و قد تكون مادة ريحية نزلت إلى أسفل فقرعت الأرض و أنثنت عنها فلقيتها أخرى فلَوَتْها.

و قد تحدث من تلاقي ريحين، و قد تبلغ شدتها أحياناً إلى أن تقلع الأشجار و تختطف مراكب البحر.

و قد تشتمل على قطعة من السحاب فتديره فيرى كأنّ تنيناً يطير في الهواء.

[في أصناف الرياح][2]

و الرياح اثنى عشر صنفاً:

ثلاث مشرقية: مشرق الاعتدال و الانقلابَين؛ و يقابلها من الغربية مثلها.

و ثلاث شمالية تقاطع خط نصف النهار و الأُفق و نقطتا تقاطع دائرتين موازيتين لدائرة نصف النهار مماسّتين للدائرتين الدائمتي الظهور و الخفاء.

و ثلاث تقابلها من الجنوبية؛ و لها أسماء عند اليونانيين و العرب.

فهذه هي العلل المادية للرّياح؛ و أمّا العلل الفاعلية فهي القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية.

* * *

---

١. ب، الشفاء، المعادن و الآثار العلوية، ص ٦٠، س ١٧: فتلونها؛ م، ن: فتلويها. به قرينه عبارات بعد الشفاء، ظاهراً از «لَوىٰ» و «التواء» است و متن الشفاء داراى غلط چاپى است.

٢. الشفاء، همان، ص ٦١.

الفصل الخامس

في الأمور الحادثة على وجه الأرض

الأبخرة و الأدخنة و الأهوية المحتبسة في باطن الأرض، إمّا أن تكون كثيرة قوية أو تكون قليلة ضعيفة؛ فإن كان الأول، فذلك البخار إن كان كثيراً قوياً على تفجير الأرض مستتبعاً كل جزء منها جزءاً آخر، حدثت العيون السيّالة المنفجرة؛ فكلّما[1] استحال ما في باطن الأرض و الغيران[2] من الأبخرة و الأهوية المحتبسة ماءً بالبرد الشديد جرت[3] من المواضع العالية إلى السافلة؛ فلابد و أن ينجذب إلى مواضعها من الأهوية و الأبخرة ما يكون عوض ما جرى؛ لئلايلزم الخلأ؛ و هكذا دائماً إن لم‌يمنع مانع من ذلك.

و أمّا أبو البركات البغدادي[4]، فزعم أنّ مياه العيون و القنوات و الآبار[5] و غيرها إنّما تتكوّن من مياه الثلوج و الأمطار.

و استدلّ عليه بزيادتها في الشتاء و الربيع، و بنقصانها في الصيف و الخريف؛ و لو كانت العيون و القنوات تتولّد من الأبخرة و الأهوية، لكانت زيادتها في الصيف دون الشتاء؛ لِبرد باطن الأرض في الصيف، فتكون استحالتها أكثر؛ و حرارته في الشتاء فتكون الاستحالة أقلّ؛ و الواقع في الوجود خلاف ذلك.

---

١. م: و كما.

٢. م: القنوات.

٣. م: جذب ؛ ن: جرب.

٤. المعتبر، ج ٢، ص ٢١٠.

٥. الآبار جمع «بئر».

و الجواب أنّ الحكماء ما حصروا السبب في الأهوية و الأبخرة ليرد عليهم اعتراض هذا الرجل؛ بل ذكروا السبب الدائم الأكثري، و لم‌يمنعوا أن يكون هناك أسباب أخرى للعيون و القنوات و غيرهما؛ و لو حصروا السبب في الأهوية و الأبخرة لَوَرِدَ السؤالُ لا محالة؛

و الآثار العلوية و السفلية ممّا في باطن الأرض و ما على ظَهْرها ذُكِر لها أسبابٌ أخرى غير ما ذَكره؛ و يجوز أن يكون الواحد بالنوع منها له أسباب كثيرة؛ فالحدوث و إن كان عن البعض أكثرياً فلايجوز أن يترك السبب الأقلي بالكلية؛ فإنّ أحياناً يتعين أن يكون هو السبب فقط أو يكون شريكاً للسبب الأكثري. و الحكماء في الغالب يذكرون السبب الأكثري في هذه الأمور و أشباهها؛ و قد يذكرون ما يحتمل أن يكون سبباً ممّا يعرفونه، من غير أن يحكموا بأنّها هي الأسباب التامة دون غيرها؛ فيجوز أن يكون الأثر الواقع من الرياح و الزلازل و غيرهما علته غير ما ذكروه.

و الذي يدل على أنّ مرادهم ليس[1] حصر الأسباب فيما ذكروه، أنّهم ما ذكروا العللَ الفاعلية؛ و إنّما ذكروا عدةَ أسباب من العلل المادية:

[في منابع المياه][2]

فإن كانت الأبخرة كثيرة قوية على تفجير الأرض إلّا أنّها لاتكون بحيث يستتبع كل جزء منها جزءاً آخر، حدثت العيون الراكدة.

و إن كانت كثيرة المقدار بحيث يستتبع كل جزء منها الآخر، إلّا أنّها لاتقوى على تفجير الأرض، حدثت القنى؛ فإنّها تتكوّن من أبخرة لاتقوى على شقِّ الأرض؛ فإذا أُعينَتْ بإزالة التراب عن وجهها و طُرِقَ لها السبيلُ، فصادفت عند ذلك منفذاً فاندفعت إليه بأدنى حركة؛ و إن حفر في موضع واحد فسال إليه

۱. ن، ب: ـ ليس.
۲. برگرفته از الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، مقاله ۱، فصل ۳، ص ۱۳؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۱۲.

مياه تلك النواحي القريبة و لم‌يطرق له السبيلُ و لا أُعينَ بما يوجب حـركتَه و دَفْعَه، فهو ماء البئر[١].

و نسبة القِنىٰ[٢] إلى الآبار[٣] كنسبة العين السيّالة إلى العين الراكدة.

و ماء العيون السيّالة أفضل؛ لأنّ هذه الحركة تُلطِّفها.

و أمّا مياه البئر فأردأ المياه لتولّدِها من بخارات كثيرة ليس لها قوة على خرق الأرض فتندفع منتشرة؛ و الذي يتحلل عنها أكـثر مـن المـتبخر لرخـو[٤] أرضها؛ و الباقي المحتبس يتعفن، لِطول مخالطته للأرض و بطءِ حـركته إلى البروز.

و ماء العيون الراكدة و الآبار إذا نُزِحتْ رجع إليها بدلُه؛ لأنّ البخار الذي هو مادة لهما كان قوته أن تندفع إلى المبلغ المستقر عليه في الأول.

ثم إنّه يثقل بعد ذلك بحيث لايتمكن الماء الذي تحته أن يحمله ويبرز عنه بل يكون ماء البئر كالسدّ له[٥]، كالأرض التي كانت قبل ذلك؛ فمتى نقص من ذلك الماء الثقلُ الذي هو المانع، كان للبخار من القوة و القدرة ما يندفع و يصـعد إلى أن ينتهي إلى حدّه الأول.

[في الزلزلة][٦]

و أمّا إذا كان المتولد[٧] في باطن الأرض دخاناً كثيراً قوياً له اندفاع كالريح و كان وجه الأرض عديم المنافذ و المسامّ كثيفة، فإنّه يطلب الخروج و الترقي إلى مصعد اليابس الخفيف؛ فإذا حاول ذلك و لم‌يتمكّن لِما ذكرنا من كثافة وجه الأرض و صلابتها، تحرّكَ في ذاته و صدَمَ الأرض و قاوَمَها مقاومات شديدة، و لايزال كذلك إلى أن يحرِّك الأرضَ و يُقلقِلها و ذلك هو «الزلزلة»؛ فإن كانت المادة

---

١. ن: البيئر.
٢. القِنى: جمع «قناة».
٣. الآبار: جمع «بئر».
٤. ن: لرخوا.
٥. م: كالستر ؛ ب: كالسدة.
٦. الشفاء، همان، ص ١٥.
٧. م: التولد.

كثيرة و المقاومة شديدة كانت الزلزلة عظيمة هائلة؛ و إلّا كانت متوسطة أو ضعيفة.

فقد تبلغ من قوّتها و شدّتها أحياناً أن تشقّ الأرض؛ فقد يخرج بعد ذلك نار محرِقة مشتعلة معها الأصوات الهائلة؛ و قد تخرج أدخنة سود[1] من غير اشتعال و يكون لها رائحة كريهة؛ و يكون نظير حدوثها في الأرض و خروجها بالأصوات الهائلة و الاشتعال من الأدخنة، كحدوث الرعد و البرق عن الأبخرة المتصاعدة في الجوّ؛ فهو رعدُ الأرض و برقُه.

و منافع الزلازل تفتُّحُ مسامِّ الأرض ليتطرق بذلك الماء إلى العيون و القنوات و غيرهما، و إشعارُ قلوب فَسَقَة العامة رُعبَ الله تعالى.

و قلّ ما تعرض الزلزلة شتاءً لشدة إجماد برده الدخاني؛ و لا صيفاً لشدة تحليل حرّه؛ و أكثر ما يقع ربيعياً و خريفياً.

[في تكوّن الجبال و الحجارة][2]

و أمّا تكوُّن الجبال و الحجارة، فيكون من طين لزِجٍ جفَّ و تحجّرَ إمّا بالحرّ المفجّر[3] أو باليبس الشديد الأرضي.

و لمّا كان الجبل[4] يتكوّن في الماء فالحرارة الشديدة المحتقنة في البحر إذا صادفت طيناً[5] كثيراً لزجاً[6] عقده حجراً عظيماً إمّا دفعة أو على مرور الأيام.

و لمّا كان الطين غير متشابه الأحوال بل يختلف بالهيئات الكثيرة فيجب أن تختلف أيضاً أحواله بعد التحجر بالرخاوة و الصلابة و اللون و غير ذلك من الهيئات.

فبعد بروز الجبل و ظهوره من الماء، لاتزال المياه القويّة الجريان و

---

١. ب: سوداء.

٢. برگرفته از الشفاء، الطبيعيات، همان، صص ٣ ـ ٩؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢١۶؛ المعتبر، ج ٢، ص ٢٠٨.

٣. م: المفجر ؛ ن: المتفجر.

۴. ب: ـ و الحجارة، فيكون من طين لزِجٍ جفَّ ... و لمّا كان الجبل.

۵. ب: فلساً.

۶. ب: ـ لزجاً.

السيول الشديدة و الرياح العاصفة تحفر الرخو الضعيف و يبقى الصلب الشديد؛ و لايزال ذلك فعلها على مرور الأيام إلى أن يصير بعضها منخفضاً غائراً؛ و بعضها مرتفعاً شاهقاً على ما هو هيئة الجبال الواقعة في الوجود.

و تحجُّرُ الجبال إنّما يكون في مُدَد لاتضبطها الأعمار و لاتفي بحفظها التواريخ؛ فيشبه أن تكون هذه المعمورة في قديم الزمان غير معمورة بل مغمورة بالماء؛ ثم تحجّرت بعد الانكشاف قليلاً قليلاً أو تحجّرت تحت الماء، لما ذكرنا من احتقان الحرارة الشديدة هناك و لأنّ أكثر الجبال في التفتُّت، لبعد عهد نشوها و تكوّنِها؛ إلّا أن يكون فى الجبال الباردة، إن أمكن زيادتها، فبسبب تحجُّر مياه أو سيول يؤدّي إليه طيناً كثيراً فيتحجر هناك.

و إذا ثبت أنّ الجبال الآن في سلطان التفتُّت و الانرضاض، و أنّ طبيعتها قابلة للفساد، و كل فاسد كائن فلابد من فسادها و ذهابها بالكلية، فلايستبعد عند ذلك أن يصير البر بحراً و البحر براً؛ فإنّ الطبيعة حُبلىٰ بالعجائب و مشحونة بالغرائب.

و إذا كان[1] الماء مع بُعده عن الأرضية يعرض له التحجر سريعاً لقوة معدنية فيه، فلايبعد أن يتحجر بعض الحيوانات و النباتات؛ فيستحيل حجارة صلبة لقوة معدنية تغلب عليها فتحيلها؛ فهي أقرب إلى الأرضية من الماء الذي شوهد تحجره في أسرع وقت.

و قد شوهد بعض الحيوانات وقع في معدن الملح فصار ملحاً و الواقع في الحريق و صار ناراً.

و حكى الشيخ[2] أنّه شاهد رغيفاً[3] فيه جميع هيئات الرغفان و تخاطيطه و قد تحجّر؛ فإن كان ذلك رغيفاً حقاً فهو لمثل تلك القوة المعدنية و الهوائية التي تطرأ أحياناً بمعاونة القوى الروحانية و الاتصالات الفلكية على قوم أو بلدة

---

١. ب: ـ كان.

٢. الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، ص ٥.

٣. رغيف: قرص نان، چانه خمير.

فتحجّرهم مع آلاتهم؛ فكثيرا مّا يشاهد في البلدان الخَرِبة المندرسة من ذلك أشياء.

[منافع الجبال]

و أمّا منافع الجبال[١]، فهي كثيرة: فهي حابسة للأبخرة و الأدخنة التي يُتوَلَّد منها العيون و السُحب و الجواهر المعدنية بصلابتها و كثافتها؛ فلاتتركه ينفش و يتحلل، كما يكون في الأراضي السهلة الرخوة؛ فهي تحقن الحرارة المبخرة و تجمع البخار و تعدّ لبعضه منفذاً يخرج فيه بعد أن يتكاثف و يصير مياهاً و هي العيون؛ و بعضه لقوة جرمه و كثافته يخرج من الأرض غير متحلل بسرعة فيندفع إلى الحيّز البارد من الهواء و يتكاثف و يصير سُحُباً و غيرها؛ و بعضه ينحبس في باطن الجبل مختلطة بالأرضية مقيمة هناك إلى تمام كمالها، من غير انفشاش و لا تفرُّقٍ، فلا شيء لهذه الأشياء أنفع من الجبال.

فلذلك ترى أكثر العيون و السُحب منها تتولد؛ ثم تتوجه بعد ذلك إلى سائر النواحي؛ و كذلك الجواهر المعدنية؛ و الذي يعين على تولّد البخار و حفظِه في باطن الجبال كثرةُ الأنداء في باطنها و كثرةُ الثلوج على ظواهرها المانعة من نفوذ الحرارة فيها.

و يشبّهون حقن الجبلِ الأبخرةَ، و انفجارَ العيون منه بالأنابيق الصلبة التي تحقن البخار و تجمعه ماء مقطّراً؛ و لو كان من خشب متخلخل لكان ينفش و يخرج؛ فالجبال كالأنابيق، و ما يستقر عليه من الأرض كالقرع؛ و العيون كالأذناب في الأنابيق؛ و الأودية و البحار كالقوابل.

و للجبال منافع أخرى كثيرة لايليق ذكرها هاهنا، و يشبه أن يكون ما يستقر عليه الجبلُ مملوّاً ماء.

---

١. الشفاء، همان، ص ١٠ ؛ المباحث المشرقية، همان، ص ٢١٧.

خاتمة الفصل

في أحوال المساكن و أمزجة البلدان[1]

الذي يقتضيه طبيعة العناصر أن يحيط كل عنصر بما يليه؛ فينبغي أن يكون الماء محيطاً بالأرض؛ و الوجود غير واقع على ما هو طبيعي للماء و الأرض؛ بل هو واقع على ما يقتضيه نظام الكل؛ فإنّ العناية الإلهية تقتضي إيجاد[2] الحيوانات المتنفّسة المحتاجة إلى الأرض؛ فانكشف بعضها لعدة أسباب:

منها، استحالة العناصر بعضها إلى بعض؛ فإذا استحال بعض الماء أرضاً و بعض الأرض ماءً أو ناراً، فيقع في الأرض بسببه تضريس و يحصل فيها غورٌ و نجدٌ[3].

و منها، مسامتات[4] الكواكب و تبدّلُ أوضاعها لاسيما الثوابت التي تتغير مسامتاتها[5] و أوضاعها المنتقلة إلى الشمال تارةً و إلى الجنوب أخرى؛ و كذلك الأوجات و الحضيضات؛ و هذه من الأسباب العظام الموجبة لانتقال العمارة و البحار من صقع إلى صقع، بتبخير الرطوبة و تصعيدها[6] إلى جهة أخرى.

و منها، أنّه لابدّ و أن يكون بين الماء و الأرض طينٌ، و الشمس و الكواكب تُحجِّرُه على ممرِّ الأيام حتى يصير ـ كما قلنا ـ جبلاً عظيماً؛ فينتقل البحر برّاً و البرُّ بحراً؛ فينكشف لهذه الأسباب هذا الرُبع المسكون و هو في الطول نصف الدور، و في العرض من خط الاستواء إلى تمام الميل الكلي شمالياً، و منه إلى قريب من ستة عشر درجة جنوبياً.

و لم‌يقم برهان واضح على أنّ باقي الأرباع مغمورة بالماء؛ إلّا ما كان من

---

۱. برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، همان، صص ۲۴ ـ ۲۶ ؛ المباحث المشرقية، ج ۲، صص ۲۰۵ ـ ۲۱۲.

۲. ب: اتحاد.

۳. ن: تجد.

۴. ن: مسامتان.

۵. ب: مياماتها.

۶. م: بتبخر ... تصعدها.

غلبة الظنّ أنّ الطبيعة المائية تقتضي الغمور للأرض، لكون الماء أكثر[۱] من الأرض، لكون العناية الإلهية تقتضي[۲] أن يكون كل عنصر إذا استحال بالكلية إلى [عنصر][۳] آخر أن يكون مثله؛ فإذا استحال الماء إلى الأرض ـ على تقدير عدم الغمور للأكثر[۴] ـ يصير أصغر من الأرض؛ فيثبت أنّ الأشبه أنّ الماء يغمر الأكثر من الأرض.

ثم قال القدماء من أرباب الرصد:[۵] إنّ ناحية الجنوب لاتحتمل العمارة[۶] لقرب الشمس من الأرض.

و هذا فيه نظر؛ لأنّ خروج الشمس عن المركز هناك ليس بكثير.

ثم إذا فرضنا ما تحت مدار الجدي شديد الحر، فالإمعان بعد ذلك إلى ناحية القطب الجنوبي يكون أقلّ حرّاً[۷] فيمكن المقام هناك؛ فيمكن أن يكون فيه عمائر في البر و جزائر في البحر.

و اعلم أنّ خط الاستواء يجتاز[۸] على البحر في أكثر المواضع. و الأشبه أنّ ما جاوز خط الاستواء في ناحية الجنوب في حكم البهائم و السباع؛ و كذلك الحكم فيما جاوز تمام الميل في ناحية الشمال.

قال قدماء المشائين: إنّ الأرض المحترقة و هي التي بين الدائرة الخارجة عن [مجار][۹] رأس الجدي إلى الأرض المحترقة و هي التي تحاذيها الشمس بمدارها إلى خط الاستواء، فإنّ الشمس تسخّن هذا القدر تسخيناً شديداً لايمكن أن يقيم فيه الحيوان.

---

۱. م: أكبر.

۲. در الشفاء، همان، ص ۲۵، س ۱۹ به جاى عبارت: «لكون العناية الإلهية تقتضي» چنين آمده است: «لأنّه يشبه».

۳. به نقل از الشفاء، همان، ص ۲۵، س ۱۹.

۴. م: للأكبر.

۵. عبارت «ثم قال القدماء من أرباب الرصد» در الشفاء نيست.

۶. ن، ب: السمارة.

۷. ن، ب: حر.

۸. الشفاء، همان، ص ۲۶، س ۷: «مختاراً» و به نظر مى‌رسد بايد «مجتازاً» باشد.

۹. تصحيح قياسى. نسخه ها: مجار ؛ اين كلمه در الشفاء نيست.

و قال الشيخ في الشفاء[1] إنّ ما [حكوه][2] ليس بحق؛ لأنّ هاهنا بلاداً عرضها أقلّ من الميل و الشمس تسامت رؤوس أهلها مراراً مع أنّها عامرة؛ و في نفس خط الاستواء بلاد عامرة كسَرنْديب. و القياس يقتضي أن يكون خط الاستواء أصلح المواضع للسكنى و أولاها بالاعتدال؛ لأنك علمت أنّ الحرّ ليس لأنّ الشمس حارة أو شعاعها ناري أو أنّها تقهر النار بالنزول، بل لأنّ الجسم المستعدّ لقبول الحرارة إذا أضاء سخن[3]، [و كلّما][4] كانت الإضاءة أشدّ كانت الحرارة أقوى.

و اشتداد الحرارة في الصيف ليس بسبب القرب منّا؛ فإنّها في هذا الوقت في الأوج، فهي أبعد بل هي أقرب مسامتة؛ و في الشتاء أقرب مسافة و أبعد مسامتة.

إذا عرفت هذا، فالشعاع الواقع من الشمس على سبيل التشبيه يكون على هيئة مخروط و أسطوانة، و وسطه المتوهَّم أنّه شيء متصل بين الشمس و المستضيء، يكون خارجاً من المركز نافذاً في وسط المخروط كالمحور، يكون أشدّ تسخيناً من الأطراف لشدة نوريته و ضعف الأطراف؛ فالبلاد الواقعة في وسط هذا المخروط أشدّ إنارة فهي أشدّ سخونة؛ و ما يبعد يكون أقلّ إضاءة و سخونة؛ و ليس التسخين بهذه المسامتة فقط، و إلّا لزم أن يكون حرّ السرطان أشدّ من حرّ الأسد و حرّ الثور مساوٍ لحرّ السنبلة؛ و ليس كذا.

ثم لو جاز على الشمس الانتقالُ إلى السرطان دفعة فإنّها لاتسخِّن ما تحتها من البلاد تسخيناً قوياً، كالنار الحاصلة من بيت دفعة فإنّها لاتسخِّن تسخيناً كثيراً، إلّا أن يدوم مكثُها؛ فالمداومة تقتضي زيادة حرّ إلى حرّ؛ و لأجل ذلك كان الحرّ بعد الزوال أشدّ مما قبل الزوال.

فالبلاد التي لها عُروض تقرب[5] الشمس منها بتدريج يتقدمه تسخين بعد

---

۱. همان، ص ۲۷، س ۹.
۲. نسخه ها: حكموه ؛ الشفاء: حكوه.
۳. همان، ص ۲۷، ص ۲۲: «لكن الجسم القابل للحر إذا أضاء سخن».
۴. نسخه ها: فكلما ؛ الشفاء: و كلما.
۵. م: تغرب.

تسخين هكذا إلى حين المسامتة، فحين تقيم عندها مدة غير متنحية عن سمت الرأس لصغرِ الميل و قلّتِه عند قرب الوصول إلى أحد المنقلبين، لاسيما إذا جاوزت سمت الرأس[١] ثم عاودت إلى المسامتة مرة أخرى، كالعُروض الناقصة عن الميل الكلي و ينضم إلى ذلك طول النهار و قصر الليل فيدوم إلحاح الشمس عليها بالتسخين؛ فلا جرم يكون الحر كثيراً شديداً.

و أمّا[٢] خط الاستواء فبخلاف[٣] هذا كله؛ فإنّ الشمس فيه تسامُتُ دفعة، لكثرة الميولِ و تفاوتِها[٤]، التفاوت الذي يكون التأثير فيه كتأثير المسامتة الحادثة مفافصة[٥]؛ ثم تبعد بعد ذلك عن سمت الرأس سريعاً من غير إلحاح و لا مكثٍ مع زيادة بُعد في كل ساعة و ازدياد الميل مع مساواة النهار لليل؛ فيعتدل[٦] حرارة نهارهم ببرودة ليلهم؛ فلايكون الهواء غاية في الحرّ و لا البرد؛ ثم لاتعود المسامتة إلّا بعد نصف سنة، فتعود مرة أخرى إلى المسامتة على القانون الذي مرّ؛ فلايشتد الحرّ و لا البرد هناك.

و البلاد الكثيرة العرْض يكون فيها البرد قوياً ثم يتعقّبه الحرّ الشديد؛ فالأبدان فيها قد ابتُليت بالانتقال من الضد إلى الضد، و ليس الأمر كذلك في خط الاستواء؛ فإنّ الأبدان تنتقل من الاعتدال إلى حد[٧] غير بعيد؛ فخط الاستواء متشابه الأحوال؛ و الأمزجة الناشئة فيه لاتحس بتغير محسوس، يقع فيها لاعتدال[٨] أهويتهم، فيكون كأنّهم في ربيع دائم.

و أورد فخرالدين[٩] أنّ السخونة التي تكون في خط الاستواء أشدّ من السخونة الكائنة في غيره من البلاد، لأنّ البلدة التي عرْضها ضِعف الميل الكلي يكون تسخين الشمس فيها ـ عند كونها في غاية الميل و هو رأس السرطان ـ

---

١. م: ـ سمت الرأس.
٢. ن، ب: ـ أمّا.
٣. م: فيخالف.
٤. م: يعاونها.
٥. م، ب: معاوضة.
٦. ن: فيتعدل.
٧. م: حرّ.
٨. ن، م: الاعتدال.
٩. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٠٩.

كتسخينها فى خط الاستواء؛ لكن تسخينها في هذه البلدة في هذه الحالة يكون في الغاية[1]، فيكون التسخين في خط الاستواء كذلك في الغاية؛ و في غير هذه الحالة يكون التسخين في خط الاستواء أشدّ من التسخين في هذه الحالة، لقرب الشمس حينئذ من سمت رؤوسهم، و يلزمّ من ذلك أن يكون تسخين الشمس في خط الاستواء في جميع السَنَة تسخيناً شديداً.

و جوابه أنّا لانسلّم أنّ التسخين الكائن في البلدة التي عرضها ضِعف الميل يساوي التسخين الكائن في خط الاستواء؛ و لانسلّم أيضاً أنّ التسخين في خط الاستواء أشدّ، و ذلك لأنّ دور الفلك في البلدة المفروضة إنّما هو حمايلي، لارتفاع[2] القطب الشمالي عن الأُفق، و حينئذ يكون الظاهر من المدارات اليومية التي للشمس[3] في هذه البلدة أعظم من المدارات اليومية التي لها في خط الاستواء؛ فيكون مكثُ الشمس هناك فوق الأرض ـ عند كونها في البروج الشمالية في البلدة المفروضة ـ أكثر من مكثها فوق الأرض في خط الاستواء.

و يلزم من ذلك أن يكون التسخين الحادث في خط الاستواء في هذه الحال أقلّ مما يكون في تلك البلدة المفروضة؛ فتكون أحوالهم متشابهةً أو قريبة من التشابه؛ لأنّ الشمس لاتبعد عن سمت رؤوسهم كثيراً، فلايعظم التفاوت بين شتائِهم و صَيفِهم؛ بخلاف ما إذا كانت الشمس في أُحد المنقلبين في البلدة المفروضة، فإنّ السخونة تكون فيها في الغاية، لِقلّة تزايُد الميول و كونِ الشمس كالواقفة[4] على سمت الرأس؛ فلا جرم يقوى التأثير و التأثر فيها مع طول نهارهم الصيفي لكثرة زمان التسخين[5].

و لمّا كانت الشمس في خط الاستواء تُسامِت رؤوسهم في السنة مرّتين و تبعد عن سمت رؤوسهم مرتين، فهناك صيفان و شتاءان.

و لمّا توسّطتْ في طرف الشمال في ذهابها مرةً و في رجوعها أخرى، و

---

۱. ن: العناية.
۲. م: الارتفاع.
۳. م: الشمس.
۴. ب: كالواقع.
۵. ن، ب: التسخن.

كذلك في طرف الجنوب، فهناك ربيعان و خريفان ففصول السنة هناك ثمانية.

[إشارة إلى سائر أسباب الحرارة][١]

و للحرّ أسباب أخرى: فإنّ البلاد الجبلية أبرد من الغائرة؛ و الشمال أبرد من الجنوب لمرورها على الثلوج.

و الجنوب تسخن لمرورها على البحار و الأماكن الحارة، إلّا أن يكون في وجه البلدة جبل.

و البلاد الشرقية أسخن من الغربية، لا لِما قيل: إنّ [الغربية تكون][٢] الشمس آخذة[٣] عنها في حركتها و مودّعة إيّاها[٤]، و الشرقية تكون آخذة عنها؛ فإنّ كل نقطة من الأرض تأخذ الشمس إليها، و عنها على السواء؛ بل لأنّ البحر الذي خلْفه و الذي عن جنوبه تُسامِتُه الشمس قبل مسامتة رؤوسهم، فتثير بخاراً [حاراً][٥] كثيراً و وقت مسامتتهم لاتخلو عن بحر قريب تسامته أيضاً.

و البلاد البحرية تسخن بالتبخير الكثير الذي يحمى بانعكاس شعاع الشمس؛ و إن عُدِمت هذه العلة كانت باردة لتبريد الماء إيّاها.

و أمّا البلاد المغربية، فإنّ الشمس تأتيهم من غير مرور[٦] ببحرٍ[٧] يعتد به؛ لأنّ البحر يقع غربياً عنهم[٨]، و وقت محاذاة الشمس له تكون آخذة في البعد عنهم.

---

١. برگرفته از الشفاء، همان، صص ٣٠ ـ ٣١.

٢. به نقل از شفاء، همان، ص ٣١، س ۶

٣. آخذة: در اين‌جا به معناى شروع كننده است.

۴. ب: آثارها ؛ نسخه ها+ في الغربية. با توجه به آنچه از الشفاء نقل گرديد، عبارت: «في الغربية» كه در نسخه ها موجود است، در متن حذف شد.

۵. به نقل از الشفاء.

۶. ب: ممرور.

٧. ن، م: بحر ؛ الشفاء: ببحر.

٨. عبارت الشفاء، همان، ص ٣١، س ١۵: «و أمّا ناحية المغرب، فالشمس لاتأتيها و لها مرور ببحر معتد به؛ بل البحر منهم إلى الغرب في قربهم» بنا بر اين عبارت متن را مى توان چنين تصحيح كرد: «لأنّ البحر يقع في المغرب قريباً عنهم» با اين فرض كه شهرزورى عبارت «و لها مرور» را در متن الشفاء جمله حاليه دانسته است.

و ممزّات الكواكب لها أثر عظيم في الحر و البرد؛ إلّا أنّ إدراكها خفيّ جداً.

[في الطوفان][۱]

و اعلم أنّ «الطوفان» عبارة عن غلبة بعض العناصر على الرُبع المسكون كلّه أو بعضه، بسبب اجتماعات من الكواكب على هيأة مخصوصة توجب تغليب أحد العناصر لاستعدادات عنصرية؛ فإنّ العناصر قابلة للزيادة و النقصان؛ و الوجود المتوسط، و إن كان هو الغالب، إلّا أنّ وقوع أحد طرفَي الإفراط و[۲] التفريط ممكن؛ و ذلك يقتضي انتقال العمارة؛ و إن كان انطباق منطقة البروج على معدّل النهار ممكناً كما قيل؛ فلابد من فساد العمارة بالكلية و فناء الأنواع و ذلك هو القيامة الكبرى؛ فيكون في العالَم قيامات كثيرة تتوالى في سنين لايضبطها الأعمار و لايحفظها التواريخ.

و أمّا[۳] بعد فساد الأنواع فيمكن أن تحدث بعد ذلك بالتولّد دون التوالد؛ فإنّ الحَيّات تتولد من الشَعير[۴]، و العقارب من التِبن، و الباذروج و الضفادع من المطر، و الفار من المدر؛ ممكن أن يكون الإنسان و غيره من الحيوانات يفنى بالكلية ثم يحدث بالتولد دون التوالد.

و كون أمثال هذه إنّما يقع في النوادر عند تشكل غريب يقع من الفلك، لايوجب امتناعه أو أن لايكون له وجود[۵].

* * *

---

۱. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۲۶ با تصرفاتی از شهرزوری با شرح و تلخيص.

۲. ن: أو.

۳. ن، ب: ـ أمّا.

۴. نسخه ها: الشعر؛ المباحث المشرقية: الشعير.

۵. م: + و الله أعلم بالصواب.

القسم الخامس
في تكوُّن المعادن
و يشتمل على فصلين

الفصل الأوّل
في المعدنيات[1]

الأبخرة و الأدخنة التي تولّدت تحت الأرض، إن كانت مادّتها كثيرة و قوّتها شديدة، فإنّها تفجّر الأرض و تخرج؛ فتكون إمّا عيونا جاريةً أو زلازل هائلةً؛ و إن كانت قليلة ضعيفة القوة بقيتْ محتبسة في الأرض فتمتزج القوى المودَعة في الأجسام بعضها ببعض و تخلّطها على ضروب فتُعِدّها لقبول قوى أخرى و صورٍ تكون بها أنواعاً و هي الجواهر المعدنية. و يختص كل واحد منها ببقعة من الأرض يوجد فيها؛ فإن أُخِذ، عادت القوة المعدنية فولدته مرة أخرى، و هكذا يكون الحال مهما كانت القوة هناك موجودة.

فإن نقلتَ ما تولد في المعدن فزرعتَه في أرض أخرى فإنّه لايتكون منه شيء؛ لكون القوة المولِّدة له في أرض المعدن فقط؛ بخلاف البزور التي تنقل من أرض إلى أرض، إذا كانت التربة موافقة، فإنّها إذا زُرِعت تولد منها شيء. و القوة المولِّدة للحيوان الموجودة في الشخص تتولد حيث يكون الشخص.

---

١. برگرفته از المعتبر، ج ٢، ص ٢٢٧ به بعد.

و شبّهوا[1] القوى في المعادن للنفوس[2] و القوى النباتية و الحيوانية في النبات و الحيوان. و يكون الفرق بينهما أنّ هذه تتوالد أشخاصها و المعدنيات تتولّد معادنها.

[تقاسيم الجواهر المعدنية][3]

و أجود التقاسيم للجواهر المعدنية أن تقول:

إمّا أن تكون الجواهر المعدنية ذائبة أو غير ذائبة؛

فإن كانت ذائبة فهي على أقسام ثلاثة:

القسم الأول: الذائب المنطرق[4] الذي لايشتعل، و ذلك هو الأجساد السبعة.

القسم الثاني: الذائب المشتعل الذي لايتطرق، كالكباريت و الزرانيخ.

القسم الثالث: الذائب الذي لاينطرق و لايشتعل، كالزاجات و الأملاح التي تذوب و تنحل بالرطوبات.

و الأجسام التي لاتذوب، فقد تكون رطبة؛ و قد تكون يابسة؛ فالرطبة كالزوابيق التي لاتكون قابلة للذوب و هي مع ذلك في غاية الرطوبة.

و اليابسة كاليواقيت و الألماس و غيرهما من الأحجار التي لاتقبل الذوب، لشدة الصلابة و اليبس.

فتحصّل لنا من هذا التقسيم أنّ المعدنيات تنقسم إلى خمسة أقسام:

---

١. اين مفهوم را ابوالبركات در المعتبر، ج ٢، ص ٢٢٨ به‌كار برده است.

٢. نسخه ها: كالنفوس. تصحيح قياسى ؛ المعتبر، همان: «و هذه القوة في المعادن، كالنفوس و القوى النباتية و الحيوانية في النبات و الحيوان».

٣. المشارع، ص ١٣٩؛ الشفاء، همان ؛ المعتبر همان. شهرزورى از هر سه مأخذ بهره گرفته است.

٤. نسخه ها: المتطرق و همچنين است ساير مشتقات آن ؛ اين كلمه و مشتقات آن در الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار العلوية، فصل ۵، ص ٢٠ به بعد، و نيز المعتبر، ج ٢، ص ٢٢٨ به بعد، از باب انفعال به‌كار رفته است: «منطرق، ينطرق ...» و مصحح آن را برگزيده است.

[القسم][١] **الأول: الذائب المنطرق**، و هو الجسم الذي يجمد فيه ـ رطبه و يابسه ـ جمداً شديداً محكماً، بحيث لاتقوى النار على تفريق الرطب عن اليابس مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل الانطراق؛ لأنّ مادة المنطرقات إنّما هو جوهر مائي و هو الرطب يخالطه جوهر أرضي و هو اليابس مخالطةً شديدة يعسر انفصال أحدهما عن الآخر؛ ثم انطبخ أحدهما بالآخر حتى حصل هناك رطوبة دهنية؛ فإذا انجمد ذلك المركب بالبرد و بقيت فيه الرطوبة ثابتة غير زائلة، كان منطرقاً لبقاء تلك الرطوبة الحيّة الدهنية؛ فإنّ الرطوبة لو ماتت بعد الجمود و عدمت لم يكن ذلك الجسم منطرقاً.

و هذه المنطرقات الذائبة هي الأجساد السبعة: الذهب، و الفضة، و النحاس، و الرصاصان[٢] ـ الأبيض و هو القلعي، و الأسود و هو الأسرب و يسمى بـ«الأيار» و «الأنك» ـ و الحديد، و الخارصيني[٣] و هو صنف من النحاس يتخذ منه مرايا، لها خواص.

و هذه الأجساد السبعة مركبة من [الزئبق][٤] و الكبريت و هما أبواها[٥].

و الدليل على أنّ الزئبق عنصر لها، وجوه[٦]:

الأول: إنّ جميع هذه الأجساد عند الذوب تصير إليها؛ فيرى فيه زئبقية لاسيما الرصاص إذا ذاب، فإنّه لايشك أنّه زئبق دحراج[٧].

---

١. از اضافات مصحح به منظور توجه دادن به ساير اقسام.

٢. رصاص: سرب، اسرب، ارزيز. (فرهنگ معين)

٣. خارصينى: روى. (فرهنگ معين)

۴. نسخه ها: الزيبق (در تمام مواضع) الشفاء، همان؛ المعتبر، همان: الزئبق. زيبق: جيوه.

۵. نسخه ها: أبواهما. تصحيح قياسى است. در الشفاء، همان، ص ۲۰، فقط از زيبق نام برده و در ص ۲۱، كبريت نيز فهميده مى‌شود.

۶. الشفاء، همان، ص ۲۱ ؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۲۲۱ ضمن الفصل السادس في كيفية تولد الأجسام السبعة.

۷. نسخه ها: رجراج ؛ طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۴۸ و ۴۵۲:

⟵

الوجه الثاني: إنّ الزئبق يتعلق بهذه الأجساد كلها، لكونه من جوهرها.

الثالث: إنّ الزئبق لمّا عقد بروائح الكبريت رصاصاً بسرعة، أشبه أن يكون عنصراً للذائبات.

و هذه الوجوه إقناعية تحتاج إلى أن تقوى بالحدس.

و أمّا كون الكبريت عنصراً فلأنّ الزئبق مركب من مائية كبريتية؛ فالدليل الدالّ على عنصرية الزئبق دالّ على عنصرية الكبريت. و امتحان علم الصنعة يدل على ما ذكرنا.

و أورد أبو البركات البغدادي[1] بأنّ هذه الأجساد لو كانت مركبة من الزئبق و الكبريت، لوجب وجود كل واحد منهما في معدن الآخر؛ و نحن لانجد الزئبق و الكبريت في معدن شيء من هذه الأجساد؛ و لانجد أيضاً شيئاً من هذه الأجساد في معدن الزئبق و الكبريت؛ فليست هذه الأجساد متولّدة منهما.

و جوابه[2] أنّ عدم وجداننا الزئبقَ و الكبريت في معادن هذه الأجساد لايقدح فيما ادّعيناه لجواز تغيّره بالمزاج، و لجواز وجوده في بعض المعادن التي لم‌نطّلع عليها؛ و أيضاً فمَن الذي يقدر أن يحكم أنّه ليس هناك شيء من ذرائره بالكلية هذه الأجساد؟

و إن تولّدت عن الزئبق و الكبريت، فيختلف تكوّنها عنهما بحسب اختلاف الزئبق و الكبريت[3]:

فإنّه إذا كان الزئبق نقيّاً و كان الكبريت العاقد له أبيض غير محترق و لا

«الزئبق متدحرجاً فيما أذيب» از اين عبارت بر مى آيد «رجراج» قطعاً غلط است و مناسب «متدحرج» است و «دحراج» به معناى وصفى در المنجد يافت نشد.

۱. همان، ص ۲۳۰.

۲. جواب از شهرزورى است. و امّا ابن كمونه اصل شك ابوالبركات را قادح ندانسته است: «و قد شكّك أبوالبركات ... و ليس بشك قادح في المدّعى بل يوجب ظنّاً بخلافه».

۳. الشفاء، همان، ص ۲۲ ؛ المعتبر، همان، ص ۲۳۰ با اختصار. و البته شهرزورى با توضيح و دسته بندى منظم بيان كرده است.

درن، أفضل ممّا يستعمله أهل الصنعة، تولد منهما الفضة.

و إن كان الكبريت مع صفائه و نقائه أجود و أصنع و فيه قوة لطيفة صياغة نارية غير محترقة و كان أفضل ممّا يستعمله أهل الصنعة، فإنّه يعقد الزئبق ذهباً.

و إن كان الزئبق جَيِّد الجوهر و كان الكبريت العاقد له غير نقي بل كان محترقا تولّد منهما النحاس.

و إن كان الزئبق دنساً رديّاً أرضية متخلخلة و كان كبريته دنساً نجساً[1] تولّد منهما الحديد.

و إن كان الزئبق جيّداً و كبريته رديّاً غير شديد المخالطة بل كان مداخلاً له سافاً فسافاً[2] تولد منهما الرصاص القلعي؛ و بسبب عدم المخالطة التامة [يضر][3].

و إن كان الزئبق رديّاً يقبل الأجزاء طينية و كان كبريته رديّاً مُنتِناً ضعيفاً لم‌يستحكم انعقاده، تولّد منهما الأسرب.

و إن كان الزئبق و الكبريت صافيَين و في الكبريت حمرة و قوة نارية لطيفة غير محترقة و وصل إلى الزئبق قبل النضج التام بردٌ عقده، تولد منهما الخارصيني[4].

و العلة في حركة بعض هذه الأجساد الحركة الدورية عند الذوب أنّ الحرارة من شأنها أن تفيد المَيل المُصعِد إلى فوق؛ فالجسم المتصعّد كلّما كان

---

١. نسخه ها: نحساً ؛ الشفاء، همان، ص ٢٢، س ٧ و المعتبر، همان، ص ٢٣١: نجس. در المعتبر در تبيين آن چنين آمده است: «و يقولون إنّ من كل واحد من الكبريت و الزئبق ما هو طاهر و نجس، و رديّ و جيّد. و لايعبّرون عن تلك النجاسة إلّا بمخالطة ما يعسر تخليصه بالتصفية من ترابية و نحوها»؛ وى اصطلاحات «طاهر» و «نجس» را در اين مورد يک تعبير وهمى مى داند كه از هيچ واقعيتى حكايت نمى‌كند.

٢. م: شيئاً فشيئاً.

٣. نسخه ها: يصر ؛ الشفاء: «و كأنّه مداخل إيّاه سافاً فسافاً فلذلك يضر».

۴. ن، ب: الحارصينى ؛ الشفاء همان، و المعتبر، همان: الخارصيني.

ألطف و أخفّ كان أقبل للتصعيد.

فإذا عملت الحرارة في الجسم المركب من كثيف و لطيف و لم‌يكن[1] الامتزاج بينهما في غاية الإحكام، سارَعَ اللطيف إلى الصعود و تـرَكَ الكثيفَ؛ فاجتمعت المتشاكلات بانضمام كل جزء إلى ما يجانِسه ـ كما قيل: «الجنسية علة الضمّ» ـ و تفرقت المختلفات.

و إن كان الامتزاج بين اللطيف و الكثيف في غاية الإحكام و كانا قريبين من الاعتدال، فإذا أثّرت الحرارة في هذا الجسم المركب منهما، بادَرَ اللطيف إلى الصعود، شبث به الكثيفُ و جذبه إلى حيّزه و لزمه لزوماً مانعاً له عن التفرّق فيحصل من ذلك التمانعِ و التجاذبِ الحركةُ الدورية؛ و هذا إنّما يكون في الذهب و الفضة فقط.

و أمّا إذا لم‌يكن اللطيف و الكثيف قريبين من الاعتدال، فإن كان الغالب هو اللطيف، يصعد؛ فقد يستصحب معه كل الكثيف أو بعضه، كالنحاس المرتجز بالنوشادر عند عمل تأثير الحرارة فيه الأثرَ القوي، على ما حكاه أرباب التجربة.

و إن لم‌يكن اللطيف غالباً، فقد تؤثّر الحرارةُ القوية في تليينه لا في تسييله كالحديد؛ و قد لاتؤثّر فيه الحرارة ليناً، كالطّلق[2].

القسم الثاني: الذائب المشتعل[3]، فهو الجسم الذي لابد و أن يكون فيه رطوبة دهنية مع يبوسة و يكون مزاجه غير مستحكم، و بسبب ذلك تقوى النار على التفريق بين رَطبه و يابسه و هو الاشتعال، كالكباريت و الزرانيخ.

أمّا الكبريت فقد تولد من مائية تـخمّرت بـالأرضية و الهـوائـية تـخمّراً شديداً للحراة، حتى صارت دهنية ثم انعقدت بالبرد؛ و يقرب[4] من تولّده تـولّدُ الزرنيخ إلّا أنّ دهـنية الكـبريت أكـثر؛ و الكـبريت أب للأجسـاد السـبعة عـند

---

۱. ن، ب: كان؛ م: لم‌يكن.

۲. نوعی سنگ معدنی که اسیدها را بر آن اثری نیست. (فرهنگ معین)

۳. الشفاء، همان، صص ۲۰ ـ ۲۱ با شرح و تفصیل شهرزوری.

۴. م: يعرف.

الطبيعيين دون الزرنيخ[١].

القسم الثالث: الذائب المتحلل بالرطوبة[٢] لاستيلاء المائية على مزاجه و عدم استحكام مزاج ذلك الجسم المركب، كالنُوشادُر[٣] و الشَبّ[٤] و الزاج و المِلح و القُلقَند[٥] و القُلقَطار[٦]؛ فإنّ النوشادر و الشبّ من جنس الأملاح، إلّا أنّ النارية في النوشادر أكثر من الأرض؛ فلهذه العلة إذا صعدَ لايبقى منه شيء بل يتصعّد كله، فتولُّدُه من ماء[٧] خالَطَه دخانٌ حار لطيف كثير النارية، و انعقاده إنّما هو باليبس؛ و كذا الملح، فإنّ الأجزاء الأرضية الدخانية غالبة فيه.

و الدليل على أنّ الأجزاء الدخانية الأرضية غالبة فيهما، اتخاذ النوشادر من سُخام الأتّون[٨] بالتصعيد و هي أجزاء دخانية؛ و اتخاذ الملح من الرماد المحترق بأن يطبخ و يصفى و يطبخ حتى ينعقد مِلحاً.

و الزاجات، فمركبة من ملحية كبريتية و حجارة، إلّا أنّ فيها قوة بعض الأجساد الذائبة.

و أمّا القُلقَند و القُلقَطار فيتولدان ممّا تحلّل من الزاجات مع الأجزاء الكبريتية التي فيها؛ و الذي ينحلّ منها إنّما هي الأجزاء الملحية؛ و إذا انعقد يكون قد استفاد قوة بعض الأجساد؛ إن كان ذلك المستفاد منه قوة الحديد، فهو القلقطار فيحمرّ و يصفرّ؛ و إن كانت قوة النحاس، أخضرّ؛ و هما قد يعملان بالصناعة.

القسم الرابع: الذي لايذوب و لاينطرق، فهو كالزئبق لاستيلاء الأجزاء الرطبة على مزاجه و استحكام الامتزاج بين الأجزاء الرطبة و اليابسة بحيث

---

١. م: ـ دون الزرنيخ. ٢. الشفاء، همان، صص ٢١ ـ ٢٢.

٣. در نسخه ها و ساير منابع گاه «نوشادر» و گاه «نوشاذر» آمده است. نوشادر، ملحی است جامد و متبلور كه در لحيم كاری و نيز صنايع كاربرد دارد. (فرهنگ معين)

۴. شبّ: نوعی زاج كه يمنی آن مشهور است. (فرهنگ معين)

۵. فرهنگ معين: قلقديس: زاج سبز. ۶. زاج زرد (فرهنگ معين).

۷. ب: ـ ماء. ۸. سُخام الأتّون: دوده تون حمام.

لاتقوى النار على تفريقها؛ و تولّده من ماء يخالطه أرضية لطيفة كبريتية شديدة المخالطة بحيث لاينفرد منه سطح لايغشاه[1] من تلك اليبوسة شيء كأنّها جلدته؛ فلهذه العلة لايتعلق باليد و لايتمسك بين الأصابع. و بياضه إنّما هو من صفاء مائيته و بياض أرضيته اللطيفة و ممازجة الهوائية له.

و القسم الخامس: **الذي لايذوب و لاينطرق**، لاستيلاء الأجزاء اليابسة على مزاجه و الامتزاج بين أجزائه الرطبة و اليابسة محكم لاتقدر النار على تفريقها و هي جميع الحجريات، كاليواقيت و الزبرجد و البدخش و العقيق من سائر الأحجار. و تولّدُها من مائية لايكون جمودها بالبرد وحده؛ بل إنّما يكون جمودها بالبرد المُحيلِ لتلك المائية إلى الأرضية بحيث لايبقى فيها رطوبة حيّة دهنية أصلاً؛ فبسبب أنّ عقدها باليبس، لاتذوب إلّا بحِيَل؛ و بسبب أن لا رطوبة حيّة دهنية فيه، لاينطرق.

[تقسيم آخر للجواهر المعدنية]

و من وجه آخر، قسّموا الجواهر المعدنية إلى أرواح و أجساد و أحجار: فالأرواح، عندهم أربعة: النوشادر و الكبريت و الزرنيخ و الزئبق.

و أمّا الأجساد، فهي الأجساد السبعة المذكورة.

و أمّا الأحجار، فكالزاجات و المرقسيثا[2] و الطّلق و المغنيسيا[3] و أمثالها.

[أقسام الجواهر المعدنية عند إخوان الصفاء][4]

و ذكر صاحب الإخوان أنّ الجواهر المعدنية تنقسم إلى أقسام ثلاثة:

---

۱. ب: ألايغشاه.

۲. المشارع، ص ۱۵۰: مرقشيثا؛ فرهنگ معين: مرقَشيشا يا مرقشيثا: «سنگ سخت، سولفور طبيعى ... شيشه را خط مى‌اندازد ...».

۳. فرهنگ معين: مغنيسا و مغنيسيا: سنگ شيشه ... در شيشه گرى به‌كار مى‌رود.

۴. رسائل إخوان الصفاء، جزء دوم، رساله پنجم از رسائل جسمانيات، ص ۷۹.

منها ما يتكوّن في التراب و الطين و الأرضين السبخة[١] و يتم و ينضج في سنة [أو][٢] أقلّ من ذلك، كالكباريت و الزاجات و الزرانيخ و الشبوب و الأملاح و ما أشبهها.

و منها، ما يكون تكوّنه في قعر البحار و يكون نضجها في سنة [أو][٣] أكثر من ذلك، كالدر و المرجان؛ فالدر حيواني و المرجان نباتي.

و منها، ما يكون تكوّنه في جوف الأحجار و بطون الصخور و كهوف الجبال و خلال الرمال و يتم تكوّنها و يتكامل نضجها في سنين متعددة، كالأجساد السبعة و ما أشبهها.

و من هذا القسم الثالث، ما لايتم تكوُّنه و يستحكم نضجه إلّا في عشرات من السنين، كالياقوت و الزمرد و الزبرجد و العقيق و الألماس و ما أشبهها.

و ذكر بعض الحكماء[٤] ـ ممَّن كان به عناية بأحوال المعادن ـ أنّه عرف منها ما يقرب من سبع مائة نوعٍ مختلفة الطبائع و الألوان و الأشكال و الثقل و الخفة و الطعوم و الروائح.

و أمّا ألوانها[٥]، فتكون بحسب ألوان الكواكب المتولّية لها على ما يذكرون، و بحسب مطارح أشعّتها على البقاع التي تختص بها؛ فالسواد منسوب إلى زحل، كالأسرب و الحديد و القار و ما أشبهها؛ و الخضرة للمشتري، كالزمرد و الزبرجد؛ و الحمرة للمريخ، كالعقيق و المرجان؛ و الصفرة للشمس، كالياقوت الأصفر و الذهب و الزعفران؛ و الزرقة للزهرة، كالبدخش[٦] و اللّازوَرد؛ و الملوّن لعطارد؛ و البياض للقمر، كبياض الفضة و البلّور و المِلح و القُطن.

---

١. المنجد: سَبِخة، جمع: سِباخ: أرض ذات ملح؛ السِباخ من الأرض: ما لم‌يحرث و لم‌يعمر؛ «زمين شوره زار» ترجمه مناسب ترى است.

٢. نسخه ها: و ؛ رسائل: أو.

٣. نسخه ها: و.

۴. همين مطلب نيز از رسائل إخوان الصفاء، ص ٨٩ برگرفته شده است: «و قد ذكر بعض الحكماء ممّن كانت له عناية بالنظر في هذا العلم ... و أنّه قد عرف و عدّ منها نحو تسع مائة نوع كلها مختلفة الطباع ...».

۵. همان، ص ٩٢.

۶. م، ب: كالبلخش.

و طبائع هذه الجواهر المعدنية مختلفة بحسب اختلاف القوى الروحانية الفاعلة لها: فمنها، متشاكلة و متضادة و متنافرة؛ و لها تأثيرات بعضها في بعض، كالجذب و الدفع و المسك و غير ذلك من العجائب المودَعة فيها[۱].

* * *

۱. رسائل، همان، ص ۹۴.

الفصل الثاني
في الكيمياء و أحكام النجوم

زعم قوم من الحكماء[1] أنّ لكل علم عملاً نسبته إليه كنسبة الثمرة إلى الشجرة؛ فإنّ العلم الخالي عن العمل، كالشجرة الخالية عن الثمرة؛ و كذلك العمل الخالي عن العلم، كالشجرة بلا أصل متمكّنٍ في الأرض؛ فعملٌ بلا علم خيرٌ من علم بلا عمل.

و ثمرة العلم الطبيعي و عملِه، إنّما هو صناعة الكيمياء و الطب و أحكام النجوم. و هذه العلوم الثلاثة هي من علم المزاج و متعلقة به و من القوى الطبيعية.

فكل من عرف العلم الطبيعي ولم‌يعرف العلم المنسوب إلى الإكسير[2] فقد فَقَدَ من شجرته أطيب ثمرتها و أشرفه؛ و لأجل هذا العلم تكلّم الطبيعيون في الكون و الفساد و الاستحالة و المعادن؛ و كذلك مَن تعلَّمَ هذا العلم و لم‌يتعلم الطب فقد فَقَدَ أفضل ثمارِ شجرِه؛ و من عرف هذا العلم و علمَ الهيئة و حساب الزيجات و لم‌يعرف أحكام النجوم فقد فَقَدَ من أشجاره ثماراً لذيذة طيِّبة.

و الذي ذكره صاحب المعتبر في هذا أنّ العلم يراد للعلم و العمل؛ إلّا أنّ

---

١. ابوالبركات: المعتبر، ج ٢، ص ٢٣١: «يقول قوم ...».

٢. همان، ص ٢٣٢: و لم يعرف الكيمياء.

العلم أشرف من العمل[1]؛ لأنّها فضيلة عقلية مُلِذّة تشتاق إليه النفس الفاضلة بالطبع؛ و التذاذها به يُشبِه لذة الفرحة و النزهة الجامعة للنظر إلى محاسن الأشياء و لطائفها؛ فاللذة بها تكون أفضل و أعم و أشرف ممّا عداها من الأمور المُلِذّة.

و أمّا العمل، فليس شيئاً مقصوداً بالذات، بل تارة يقصد به إزالة الموانع و ظهور الاستعداد المؤدّي إلى انكشاف الحقائق؛ و تارة يقصد به حصول الهيئات الفاضلة في النفس؛ و تارة يتوصّل به إلى أسباب تؤدّي إلى كمال النفس. ثمّ إنّ العمل إنّما يحصل من العلم و بسببه.

إذا عرفت هذا، فليس في هذا العلم ما يحصل به الكيمياء؛ بل فيه ما يُبطله و يبعد عنه و يؤيّس الطامعين عن طلبه؛ فإنّ الأصول الطبيعية دلّت على أنّه لا أصل له و لا حقيقة؛ و إن كان حصوله بالتوقيف[2] ـ كما قد قيل ـ فلا حاجة إلى هذا العلم.

و الحق أنّ هذا الرجل لم يذكر برهاناً على امتناعه و لا على إمكانه؛ فإن كان ممكناً فلا ريب عند العاقل كيفية إعانة العلم الطبيعي في الكيمياء، لاسيما معرفة الكون و الفساد و أنواع الاستحالات الواقعة بين البسائط و تقاسيم الأمزجة و أحوال القوى و معرفة طبائع الجواهر المعدنية؛ فإنّ خلاصة علم الإكسير هو معرفة الحل و العقد الحقيقيين و احتياجهما إلى العلم الطبيعي بيِّنٌ ظاهر.

و أمّا الشيخ الرئيس[3] فزعم أنّ أصحاب الحِيَل يمكن أن يعقدوا بالصناعة الزئبق بالكبريت عقداً محسوساً يُشبه ما تصنعه الطبيعة من بعض الوجوه؛ فإنّ الأحوال الصناعية لاتشبه الطبيعة من جميع الوجوه بل تكون قاصرة عنها غير لاحقة بها و إن بذل الجهد. و ليس في أيدي أصحاب الإكسير

---

۱. ن: العلم.

۲. ب: بالتوفيق؛ المعتبر، همان: التوقيف و التجارب.

۳. الشفاء، الطبيعيات، المعادن و الآثار، مقالة ۱، فصل ۵، صص ۲۲ ـ ۲۳.

أن يقلّبوا الأنواع قلباً حقيقياً؛ بل الذي في أيديهم تشبيهات حسنة من صبغ[1] الأحمرِ أصفرَ و أبيضَ شبيهاً بالذهب و الفضة، و أن يصبغوا الأبيض صبغاً شديد الشبه بالذهب، و أن يسلبوا الرصاصات أكثر ما فيها من العيوب و النقص، و يكسوها كيفيات مستعارة مع حفظ جواهرها الأصلية؛ إلّا أنّه قد يبلغ التدقيق في المشابهة إلى حد يخفى الحال فيها على النَقَدة من أهل الخبرة[2].

و لم يتبيّن لي إلى الآن أنّه يمكن سلب الفصول المنوّعة عن الجواهر المعدنية و كَسْوُها فصولَ أنواع أخرى؛ بل يبعد عندي جوازه؛ إذ حلُّ المزاج إلى مزاج آخر متعذر؛ فإنّه يشبه أن لايكون الأمور المحسوسة هي الفصول المنوّعة للأجساد بل تكون عوارض و لوازم؛ و الفصول التي لها مجهولة؛ و المجهول لايمكن أن يوجد بل لهم أن يسلبوا عنها الألوان و الروائح و الطعوم و الأوزان و غير ذلك ممّا لم يقم على امتناعه برهان.

ثم قال: و الأشبه أن تكون النسبة التي بين العناصر في تركيب كل جوهر منها غير ما يكون في التركيب الآخر؛ و حينئذ لايعاد إليه التركيب إلّا بفكّه و إعادته إلى تركيب ما يراد إحالته إليه؛ و لايمكن أن يكون ذلك بإذابةٍ تَحفَظُ[3] الاتصال من غير أن يختلط به شيء غريب و قوة غريبة.

و الجواب أنّه إن أراد بالفصل المنوِّعِ الكليَّ المميِّزَ للشيء عمّا يشاركه في الجنس، فالكلي ذهني لا وجود له في الجسم المحقق في الخارج؛ و إن أراد به الصورةَ الجوهرية، فقد أبطلناها و بيّنا أنّه ليس في الجسم إلّا الكيفيات الأُولى الأربع ـ كما هو مذاهب الأُول الذين استخرجوا هذه العلوم ـ و عوارض أخرى يمكن تبديلها و تغييرها، على ما صرّح بإمكانه هذا الحكيم الفاضل.

و لئن سلّمنا وجود الفصول و الصُوَر، فليس يجب على من أراد تحصيلَ نوعٍ أن يعرف فصولَه؛ فإنّ فصول المحسوسات مجهولة على زعمِه، و مع ذلك

---

١. ب: صنع.
٢. الشفاء، همان، ص ٢٣: يخفى الأمر فيه على الفُرْهة.
٣. ب: بإرادته؛ الشفاء (در متن): بأدائه حفظ (در نسخه بدلها): بإذابة حفظ.

فإنّا نقصد إيجاد الحيّة من مادة الشَعر و العقرب من الباذروج و سائر الأنواع من الحبوب و الأشجار.

ثم إذا حصل الاستعداد ـ سواء كان بفعلنا أو بفعل الطبيعة ـ فلابد من إفاضة صور الأنواع سواء قصدنا الإيجاد أو لم‌نقصد[۱].

و قد رَدّ عليه علماء الصنعة و استجهلوه في هذا العلم و ناقَضوه و نسبوه إلى غير اللائق به من الفضيلة.

و الشيخ ـ قدس الله روحه ـ لم‌يجزم بالامتناع ليرد عليه جميع تلك المناقضات؛ و إنّما قال: لم‌يتبيّن عندي و استبعد وقوعه، بما ذكره من أحوال الفصول المنوّعة.

و هذا هو الجواب عمّا ذكره من النسبة التي بين العناصر في التركيب؛ و نحن فقد شاهدنا بعض الأحوال الدالّة على صحة هذا العلم و وقوعِه في الخارج، و هم يصنعونه من المعادن و النبات و الحيوان و يدّعون أنّ الحجر الأعظم الذي يقلب الحبة منه قنطاراً إنّما يكون في الحيوان.

و أمّا علم الطب، فحصول أكثره بالتجارب و القياسات من القواعد الطبيعية. و لا شك أنّ الطبيب كلّما كان أمهرَ فيها كان أقدرَ على القياسات و الاستنباطات. و القدر الذي يحتاج إليه منه معرفةُ العناصر و قواها و الأفعال و الانفعالات و ما بينها من التضاد و التناسب و الكون و الفساد و الاستحالة و التغير و خواص النبات و الحيوان؛ و لايحتاج إلى معرفة الجزء الذي لايتجزّى و لا الهيولى و الصورة و تناهي الأبعاد و بحوث الزمان و المكان و الحركة و السكون؛ و الطبيب يعرف قدراً من الطب بالحس و التجربة، كما قد يعرف التشريح و قوى الأدوية[۲].

و أمّا علم الأحكام النجومية[۳] فإنّه لايتعلق بالعلم الطبيعي منه شيء، و

---

۱. ن: قصد بالإيجاد أو لم‌يقصد. ۲. المعتبر، همان، ص ۲۳۲.

۳. در اين معنى رجوع شود به: رسائل إخوان الصفاء، جزء ۱، رساله سوم از بخش رياضيات، صص ۷۲ـ۱۰۹.

أكثر ما يذكرونه فمخالف للعلوم الطبيعية، كوصفهم الكواكب بالكيفيات الأربع، كقولهم الزحل بارد يابس، و المشترى معتدل، و المريخ حار يابس، و المعتدل خير، و الخير سعد، و الإفراط شر، و الشر نحس، فالمريخ نحس؛ و هذه الكيفيات من الملموسات و لم يدل على وصفها بالكيفيات دليل. و الشمس، و إن دلّ الحس على حرارتها، فالعقل يدل على خلافه.

و لو أمكن أن ينسب إلى السماوات شيء من الأضداد، فالأولى أن ينسب إليها الحرارة، لإنارتها و حركتها.

و ممّا[1] يخالف القواعدَ الطبيعيةَ، قسمتُهم الفلكَ ـ مع تشابهه في الطبيعة ـ إلى قسمة وهمية إلى بُروج و دُرَج و دقائق؛ ثم نقلوا هذا الوهم إلى الوجود الخارجي و بنوا عليه أحكاماً.

و قولهم في الحدود إنّ خمسة درجات من برج كذا لكوكب، و ستة منه لآخر و أربعة لآخر.

و أرباب البيوت كالملوك: فالأسد للشمس، و السرطان للقمر، و باقي الكواكب لكل واحد بيتان: واحد من حيِّز الشمس و الآخر من حيّز القمر.

ثم هذه البروج سميت بهذه الأسماء، لوجود كواكب على تلك الصورة في ذلك الموضع؛ ثم إنّها قد تنتقل إلى مواضع و يحصل في مواضعها صور أخرى.

و مَن طالِعُه برجٌ فربّ بيته صاحب ذلك البرج.

و كذلك، قسمتهم الدرجات إلى المذكَّرة و المؤنَّثة و النيِّرة و المُظلمة و الزائدة[2] في السعادة و غير ذلك مما يتبدل بانتقال كواكب أخرى إليها.

و يقولون إنّ كوكب كذا ينظر إلى كوكب كذا من ستين درجة و هو سُدس الفلك؛ فهلّا قالوا ينظر إليه من خمسين أو سبعين درجة؟ فإن كان مرادهم ظهور الكوكب للكوكب فقلّ ما يخفى بعضها عن بعض؛ و إن كان المراد اختلاط الشعاعَين فالشعاعان يكونان دائماً مختلطين؛ و إن كان هناك معنى آخر فليُظهِروه لينظر فيه.

---

١. ن: ـ ما.

٢. المعتبر، همان، ص ٢٣٤: الزيادة.

و كذلك، الحكم في التربيع و التثليث.

و كذلك، الحكم فيما ذكروه من طبائع البروج و انقلابها و ثباتها و ما ذكروه من التعاليل الفاسدة، كقولهم: إنّ الحَمَل حار يابس ناري منقلب، لانقلاب الفصل إلى الربيع عند حلول الشمس فيه؛ و الثَور بارد يابس أرضي ثابت، لثبوت الفصل عند حلول الشمس فيه؛ و الجوزا حار رطب هوائي؛ و السرطان بارد رطب مائي؛ فهل قال: إنّ السرطان[1] إذا حلّت الشمس فيه اشتد حرّ الزمان؟

و لهم من هذه الخرافات أشياء كثيرة، لو استوفيناها لطال الكلام[2].

و للشيخين الفاضلين أبي نصر و أبي علي ـ قدس الله أرواحهما ـ رسالتان لطيفتان في إبطال أحكام النجوم، و خلاصتهما ما ذكرناه.

و الذي يمكن أن يقال في هذا الباب إنّك قد عرفت ما أشرنا إليه في أول فصل الآثار العلوية من تأثيرات الأجرام العلوية و الأشعة الكوكبية؛ و الذي ذكر في كتب الأحكام فأكثره تدل عليه[3] التجربة دون القياس، و بعضه يدرك بالوحي و الإلهام الرباني؛ و بعضه بالدعوة العظمى للكواكب؛ و لايدرك بالقياس وحده، بل القياس العقلي يدل على خلاف أكثر ما ذكروه؛ و ليس مراد أرباب علم الأحكام من قولهم إنّ بعض الكواكب موصوف بالحرارة و بعضها بالبرودة و الرطوبة و اليبوسة و أمثالها، اتصاف[4] أجسامها بهذه الكيفيات، بل مرادهم أنّ شعاع كل واحد منها له من الخاصة الروحانية ما يفعل في كل موضع من مواضع الفلك أثراً مخصوصاً؛ فإنّهم وجدوا الاتصالات المذكورة مؤثّرة تأثيراً لايوجد في غيرها من الأبعاد الأخرى. و جميع ما ذكروه من الأوضاع و الاصطلاحات فهو بحسب التأثير و التأثر.

و هذا العلم مبدؤه مأخوذ من الملأ الأعلى و قَبِلَه منهم الأنبياءُ و الحكماء، كآدم و شيث و هرمس و نوح و أمثالهم؛ و كانوا لتأيدهم يصيبون في الأحكام

---

١. ن: السطان.

٢. پايان كلام ابوالبركات در المعتبر، ج ٢، صص ٢٣١ ـ ٢٣٥.

٣. م: على.   ٤. م: + أعيان.

غاية الإصابة؛ و العلوم الروحانية التي كانت لهم فكلّها كانت مبنيّة علـى علـم الأحكام، لاتصحّ إلّا بها و لاتقوم إلّا عليها؛ و قلّة الإصابة في هذا الزمان فـلِقلّة استعداد العلماء و ضعفِ اعتنائهم به مـع اخـتلال الإرصـاد و غـير ذلك مـن الأسباب الموجبة للخطأ؛ و هو من العلوم الشريفة المحتاج إليه في كـثير من العلوم المهمّة، و لو أمكن أن يحيط الإنسان بجميع الجزئيات من الحركات التي في الأجرام السماوية لأمكن الاطلاع على جميع الحوادث الموجودة فـي هـذا العالم؛ و لكن الأمر متعذّر. و قد عرفت فيما سلف أنّ جميع الحوادث يستند إلى الحركات الفلكية و تأثيرات الأشعة الكوكبية؛ و الأشعة إكسير الكـون و مـنبع الأنواع.

* * *



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

القسم السادس
في النفس النباتية
و يشتمل على فصلين

الفصل الأوّل
في القوى النباتية[1]

البسائط العنصرية إذا اختلطت و امتزجت كان لتركيبها و امتزاجها ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: المعدنيات و هي ما يتكوّن عن الأسطقسات بالتركيب المزاجي.

المرتبة الثانية: مرتبة النبات، لأنّ البسائط إذا تركبت تركيباً أقرب إلى الاعتدال من تركيب المعادن حدث النبات، لأنّ الاعتدال كلّما كان أكثر كان الاستعداد لقبول القوى الفاضلة أتمّ و أولى.

المرتبة الثالثة: مرتبة الحيوان، لأنّ الاعتدال في تركبه لمّا كان أتمّ من النبات كان قبوله للقوى الكاملة أشرف منه.

و وجه الحصر أنّ المتكوّن بالتركيب المزاجي إمّا أن يتحقق له حس و حركة إرادية أو لا؛ و الأول هو الحيوان؛ و أمّا الثاني، إمّا أن يتحقق له تغذٍ و نموٌّ

---

١. المشارع، ص ١٥۶.

و توليد[1] أو لا؛ و الأول هو النبات، و الثاني هو المعدن.

و فائدة تبديلنا: «إمّا أن يكون له حس و حركة إرادية» بقولنا: «إمّا أن يتحقق له حس و حركة» أنّ البرهان ما قام على أنّ النبات لا إحساس و لا شعور له بقدر استعداده؛ فإنّ جماعة من الحكماء القدماء و بعض المتأخرين كأصحاب إخوان الصفاء يزعمون أنّ لجميع أنواع النبات شعوراً و حسّاً و حركة و نفوساً مجردة[2].

و من جملة ما استدلوا به ميلُ الأشجار إلى الجهة التي تلي الشمس، و ميلُ عروق النخل إلى جهة النهر، و ميلُ الأنثى إلى الذكر و بالعكس فيه، و ميل في صعودها عن الجدار و خروج رؤوسها[3] عن روزنة البيت، و أمثاله كثير.

و هؤلاء المنقول عنهم هذا المذهب، يدّعون وجود هذه النفوس و القوى في المعادن بدليل حركة بعضها إلى بعضٍ و جذبِ بعضها لبعض و هربِ بعضها عن بعض؛ فإنّ كل واحد من هذه الحركات المختلفة لو لم يكن أولى بالمتحرك من غيره لم يصدر عنه؛ و هذا كله فرع الشعور.

و هذه الحجج، و إن كانت غير مفيدة لليقين في بعض الأشخاص، فلا يبعد إفادتها له في أشخاص أخرى عند تأييدها[4] بالحدس الصافي؛ فإنّ الحدوس مختلفة اختلافاً كثيراً بحسب اختلاف الأمزجة و الأشخاص.

---

۱. ن، ب: تغذياً و نموّاً و توليداً.

۲. مصحح چنين مطلبى را در رسائل إخوان الصفاء نيافت (البته ممكن است باشد) امّا به عكس، آنان در رساله پنجاهم (رساله دهم از رسائل علوم ناموسى)، جزء ۴، ص ۳۱۶ سخنى گفته‌اند كه خلاف مطلب متن است: «... و ذلك أنّ النبات لها حسّ اللمس حسب؛ و الدليل على أنّ للنبات حسّ اللمس هو إرسال عروقه نحو النهر و المواضع الندية و امتناعه عن إرسالها إلى ناحية الصخور و اليبس؛ و إن كان فوقه سقف ... و ترك له ثقب، مال النبات إلى تلك الناحية حتى إذا طال أخرج من هناك رؤوسَه». مگر آنكه بگوييم شهرزورى از سخن إخوان چنين استنباط كرده است.

۳. ظاهراً ضمير «رؤوسها» به «الأشجار» راجع است.

۴. ن: تأدّيها.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ النبات و الحيوان يشتركان في قوى ثلاثة: التغذي و النموّ و توليد المثل[١].

و اختلف الحكماء في أنّ النفس النباتية هل هي نفس حصول هذه القوى الثلاث أو هي صورة موجودة في جسمه تكون مبدءاً لهذه القوى الثلاث؛ فكل واحد منهم مال إلى قولٍ.

و الذي يدل على وجودها و زيادتها على الجسمية أنّها لو كانت للجسمية أو لصورة عامة في البسائط، لعمّت الأفعال المذكورة؛ لأنّ الاشتراك في الملزومات يوجب الاشتراك في اللوازم؛ و ليس فليس؛ و لأنّ الصور العنصرية و الجسمية تتشابه في كل الجسم و جزئه؛ و الأفعال المذكورة ليست كذلك، لأنّها إنّما تحصل لمجموع ذلك الجسم لا لكل واحد[٢] من أجزائه؛ فإذا لم‌تكن هذه الأفعال للجرمية أو لصورة نوع من البسائط، فيتعين أن تكون لصورة خاصة تابعة للأجسام المزاجية؛ فيكون المزاج هو المُعِدّ لحصول هذه الصور؛ فالمزاج هو العلة القابلة؛ و المفارق هو العلة الفاعلة[٣].

و أمّا علة احتياج الأشخاص النباتية و الحيوانية إلى هذه القوى التي هي الغاذية و النامية و المولّدة، فلأنّ كمال الأشخاص باعتبار المقدار الذي يمكن حصوله لها لايحصل دفعة واحدة ـ و إن لم‌يكن لنا برهان على امتناعه ـ فيكون حصوله على التدريج قليلاً قليلاً؛ و حينئذ يحتاج إلى القوة النامية الموصلة للشخص إلى ذلك الكمال المقداري؛ و باعتبار أنّ الأشخاص لايكون وجودها على وجه لايتحلل، بل هي دائم في التحلل و السيلان يحتاج إلى القوة الغاذية، لتكون مخلِّفةً لِبدل ما يتحلل. و اعتبار كون تلك الأشخاص غير حاصلة على وجه لايتحلل و لايفسد، يحتاج إلى القوة المولّدة ليستحفظ بها الأنواع بالتعاقب؛ فالغاذية و النامية وجودهما لأجل حفظ الأشخاص، و المولّدة وجودها لأجل حفظ الأنواع[٤].

---

١. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ٣.
٢. م: لإنّ كل واحد.
٣. برگرفته از ابن كمونه، ص ٤٥٨.
٤. همان، صص ٤٥٩ ـ ٤٦٠.

[القوة الأولى ـ الغاذية][1]

و القوة الأولى: الغاذية، لها أفعال ثلاثة:

الإحالَة، لأنّها تُحيل الأطعمة إلى أحوال مختلفة فتجعلها أوّلاً خلطاً.

ثم تجعل الخلط شبيهاً بجوهر المغتذي من الأعضاء، و هو الفعل الثاني المسمّى بـ«التشبيه».

ثم تجعل الشبيه ملصقاً بالعضو بدل ما يتحلل من أجزائه و هو الفعل الثالث؛ فالغاذية قوة متصرفة في مادة الغذاء، لتُحيلَه إلى شبيه جوهر المغتذي[2].

و إنّما يتم لهذه القوة جعلُ الغذاء شبيهاً بجوهر العضو باستحالات أربعة، نذكرها في القوة الهاضمة.

و زعم بعض الأوائل[3] أنّ الغاذية هي النار؛ و هو خطأ؛ فإنّ الغاذية فعلها إحالة الغذاء إلى شبيه العضو المغتذي إمّا بدلاً لما تحلّل، أو تَهيئةً للتربية و النمو و التوليد.

و لو كانت الغاذية التي هذا فعلها هي النار، لوجب أن لايقف النمو عندها؛ لأنّ النار لايقف فعلها أبداً بل هي فاعلة ما دامت موجودة.

و أيضاً، لو كانت الغاذية هي النار، وجب أن تكون غاية فعلها تحصيل شبيه جوهر المغتذي، و ليس غاية فعل النار كذا؛ فإنّها لاتقتصر على ما دون تتميم الفعل بالإحراق[4].

نعم، الغاذية تفتقر إلى حرارة غريزية تُهيِّئ المواد للتحريك، كما كانت البرودة تُهيّئها للتسكين.

[القوى الخادمة للغاذية][5]

و تخدم الغاذيةَ أربع قوى: الجاذبةُ و الماسكة و الهاضمة و الدافعة.

---

۱. المشارع، ص ۱۵۶.

۲. ابن كمونه، ص ۴۶۱؛ و نيز: الشفاء، همان، ص ۴۵.

۳. المشارع، ص ۱۵۶؛ الشفاء، همان، ص ۴۷: ظنّ بعضهم.

۴. همان‌جا.

۵. المشارع، ص ۱۵۶.

أمّا الجاذبة [و هي][١] التي تجذب المادة إلى العضو لمدد الغاذية، فهي موجودة في جميع الأعضاء.

أمّا وجودها في المعدة فيدل عليه وجهان[٢]:

الأول: إنّ حركة الغذاء من الفم إلى المعدة ليس بإرادية، إذ لا إرادة للغذاء[٣]؛ و لا طبيعية، لأنّ الإنسان لو جعل رأسه على الأرض و رجلاه في الهواء أمكنه الازدراد؛ فيتعين أن تكون قسرية. و القاسر إنّما هو جذبٌ من أسفل بوجهين[٤]:

الأول: ما نجد من جذب المعدة و المري الطعامَ ـ لاسيما اللذيذ ـ من الفم إليها من غير أن يكون للإنسان إرادة في ذلك.

الثاني[٥]: إنّا إذا تناولنا طعاماً و تناولنا بعده شيئاً من الحلواء ثم استفرغناه، خرج الحلواء في آخر القيء، و لو لم‌تكن في المعدة قوة جاذبة لما انجذب الحلواء إلى قعر[٦] المعدة؛ و ذلك يدل على أنّ في فم المعدة قوة جاذبة بها انجذب الحلواء إلى قعر المعدة[٧].

و أمّا وجودها في الرحِم، فلأنّه إذا كان خالياً عن الموانع، نقيّاً عن الفضول، فإنّ الرَجلَ يحس في وقت الجماع بأنّ إحليله ينجذب إلى داخل.

و أمّا وجودها في سائر الأعضاء، فلو لم‌يكن في كل واحد منهما القوة

---

١. تصحيح قياسی.

٢. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ٢، صص ٢٦٠ ـ ٢٦٢ و در آن دو وجه ذكر شده است، امّا شهرزوری گويا وجه دوم را از قلم انداخته است ؛ طبيعيات التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، صص ٤٦٣ ـ ٤٦٤، و البته در آن تعبير «وجهان» نيامده است.

٣. المباحث المشرقية: و لا شكّ أنّ الغذاء ليس له إرادة أن يتحرك إلى المعدة.

٤. شهرزوری نظم بيانی فخررازی را رعايت نكرده و لذا در تنظيم مطالب نارسايی مشهود است، و طالبان مناسب است به مأخذ مذكور مراجعه كنند. بيان سهروردی نيز در المشارع مختصرتر از كلام شهرزوری است.

٥. با توجه به پاورقی قبل، موضوع وجه دوم در بيان رازی فقط يک مثال تكميلی و توضيحی است برای وجه دوم.

٦. ن: قر.

٧. پس از اين عبارت، فخر رازی، در همان اثر، ص ٢٦١، وجه دوم را ـ كه به احتمال، خود شهرزوری آن را از قلم انداخته ـ آورده است.

الجاذبة لنوع من الخلط، لَما كان كل واحد من الأعضاء مختصاً بخلط خاص.

و أمّا الماسكة[١]، فهي التي تُمسك الغذاءَ حتى يتصرف فيه الهاضمةُ. و فعلها في المعدة أن توجب احتواء المعدة على الغذاء، بحيث تماسّه من جميع الجوانب و لايكون بينها و بينه فرجة[٢]؛ و ليس من شرط هذا الاحتواء امتلاء المعدة؛ فقد يكون الغذاء قليلاً مع احتواءِ المعدة عليه، فهضَمَه[٣] هضماً معتدلاً إن كانت الماسكة قويّة[٤]؛ فإنّها لو كانت ضعيفة لاتحتوي عليه و لاتلزمه؛ فإنّه يحدث في البطن قراقر و نفخ و بُطْء الاستمرار[٥].

و دليل وجودها في المعدة تشريحها في الحيوان بعد تناول الغذاء الرطب و وجودها محتويةً عليه في كل الجوانب لازمةً له، بحيث لايمكن أن يذهب منه شيء، فدلّ على أنّ هناك قوةً ماسكة.

و دليل وجودها في الرحِم، اشتماله على المني و انضمامه عليه من جميع الجوانب، مع انطباق فمِه عليه، بحيث يتعذر دخول الميل فيه مع ثقل المني المقتضي للنزول؛ ففي الرحم قوة ماسكة تمسك المني؛ و بهذه العلة تثبت القوة الماسكة في كل عضو.

و أمّا **القوة الهاضمة**، فهي التي تُحيل الغذاءَ و تُغيِّره بحيث يصلح أن يصير جزءاً من المغتذي لقبوله أثر الغاذية[٦].

و الاستحالات الهضمية أربعة[٧]:

الأولى، في الفم؛ بدليل أنّ الحنطة الممضوغة في إنضاج الدمامل[٨] ما

---

١. برگرفته از المباحث المشرقية، همان، ص ٢٦٢.

٢. المباحث المشرقية: فضاء.   ٣. ن، ب: و هضمه.

٤. المباحث المشرقية: فإنّ الغذاء إن كان قليلاً، و كانت القوة الماسكة قوية و لاقته المعدة و التوتْ عليه جاد هضمه.

٥. نسخه ها: الاستمراء؛ المباحث المشرقية و ابن كمونه: الاستمرار.

٦. المباحث المشرقية، همان، ص ٢٦٣ به نقل از ابن سينا؛ ابن كمونه، صص ٤٦٣ ـ ٤٦٥.

٧. استحالات هضمي، برگرفته است از: المباحث المشرقية، ص ٢٧٠، تحت عنوان: «مراتب الهضم»؛ ابن كمونه، ص ٤٦١.   ٨. المباحث المشرقية و ابن كمونه: الدماميل.

لاتفعله المطبوخة و المدقوقة.

الثانية، في المعدة و الأمعاء؛ فإنّ الغذاء عند صيرورته إلى المعدة يبقى كماء الكشك الثخين، و يسمى حينئذ «كيلوساً»، فتنجذب خلاصته إلى الكبد بالعروق المسماة بـ«الماساريقا» و ينحدر الباقي إلى الأمعاء؛ و فيه بقية غذائية فتجذبه عروق أخرى إلى الكبد و يندفع الثفل إلى الخارج.

الثالثة، في الكبد؛ فإذا اشتمل الكبد على جميع هذا الغذاء تميزت الأخلاط الأربعة فيه.

الرابعة، في العروق؛ و هو أن يصير الغذاء بحالة يصلح أن يكون شبيهاً بالعضو و جزءاً منه[1].

و للهاضمة فعلان[2]:

أحد الفعلين، أنّها تُحيل الغذاء ـ الذي جذبتْه الجاذبة و أمسكته الماسكة ـ إلى [هيئة][3] يتهيأ للغاذية جَعْلَه جزءاً من المغتذي بالفعل.

الثاني، أنّها تجعل الفضل مهيّأ[4] لقبول فعل الدافعة فيه، مثل أن تلطف الغليظ و تكثف الرقيق.

و أمّا **القوة الدافعة**[5]، فهي التي تدفع ما لايحتاج إليه العضو.

و الذي يدل على ثبوتها [أنّك ترى][6] الأمعاء عند الحاجة إلى التبرّز كأنّها تريد الخروج لدفع ما فيها من الفضل إلى أسفل؛ و كذلك تجد الأمعاء عند ذلك تتحرك إلى أسفل و ذلك يدل على أنّه هناك قوة دافعة.

---

١. پايان كلام منقول از ابن كمونه.
٢. برگرفته از: المباحث المشرقية، همان، ص ٢۶٥.
٣. نسخه ها: تهيئة ؛ تصحيح قياسى: هيئة.
۴. ب: هاهنا.
٥. برگرفته از المباحث المشرقية، همان، ص ٢۶٥.
۶. نسخه ها: أنّها نرى ؛ المباحث المشرقية: أنّك ترى.

[القوة الثانية ـ النامية]

و أمّا القوة الثانية[۱]، و هي «النامية»، فهي التي توجب الزيادة في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى كمال النشوء.

و احترزنا بقولنا: «تزيد في أقطار الجسم»، عن الزيادات الصناعية التي إذا أخذنا قدراً من الجسم، فزدناه في جهة، نقص من الأُخرى.

و فعل النامية، الزيادةُ في الأقطار الثلاثة.

و احترزنا بقولنا: «على التناسب الطبيعي»، عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي، كالورم.

و احترزنا بقولنا: «يبلغ إلى غاية النشوء» عن السُّمن؛ فإنّه زيادة في أجزاء المغتذي، إلّا أنّه لايكون على نسبة محفوظة في الأقطار؛ و لأنّ الإسمان قد يوجد مع سقوط قوة النمو، كما في الشيخ[۲]؛ و الهزال قد يوجد مع بقاء النمو، كما في الصبيّ.

و فرّقوا أيضاً[۳] بين «التخلخل» و «النمو»، بأنّ النمو هو تحرك الجسم الباقي نوعيته إلى الزيادة بما يدخل عليه في الأقطار الثلاثة.

و إنّما قلنا: «الباقي نوعيته»، و لم نقل: «شخصيته»، لأنّ «الشخصية» تتبدل بالزيادة الواردة عليه و إن كانت من نوع المقدار الأول، و «النوعية» ليست كذلك.

و أمّا التخلخل عندهم فليست بزيادة تدخل على الجسم في الأقطار. و أمّا التخلخل بمعنى تبدّد الأجزاء، و إن كان ورودُ واردٍ، إلّا أنّ النمو ليس كالتخلخل، لأنّ النمو فيه تناسب يؤدّي إلى كمال النشوء، فيجب ازدياده على التدريج.

و النامية يكون الوارد إلى مشاكلة العضو المورود عليه لمداخلته فيه[۴] و نفوذه في خلل ذلك الجسم باندفاع ما يرد عليه مع حفظ النسبة في الأقطار، على وجهٍ يوجب انتفاع القوى و تحصيل الكمال. و النمو يفتقر إلى مادة جسمية و

---

۱. برگرفته از المباحث المشرقية، ص ۲۷۱.
۲. م: + و الكهل.
۳. المشارع، ص ۱۵۶.
۴. ن، ب: مداخلته بينه.

مقدار و صور خلقية و تخطيط.

و فرّقوا بين الغاذية و النامية،[١] أنّ الغاذية لاتقتضي إحالة الغذاء إلّا إلى الشبيه بَدلاً لِما تحلَّلَ، من غير أن تقتضي زيادة المقدار؛ حتى لو فرضنا أنّها كانت وحدها ما كانت تقتضي إلّا المساواة لِما تحلَّلَ؛ و أمّا النامية فإنّها تقتضي الزيادة في الأقطار على التناسب الطبيعي، فتوزع الغذاء على خلاف ما تقتضيه الغاذية؛ فتسلب جانباً من البدن من الغذاء ما لايحتاج إليه لتزيده في جهة أخرى؛ فيزيد فوق زيادة جهة أخرى مستخدمةً للغاذية في هذا الفعل؛ و لو كانت الغاذية وحدها، لَسَوَتْ[٢] في هذا، لكنّها تخدمها؛ لأنّها هي المُلصِقة المتصرِّفة بتدبير القوة الناميةِ الفاسدةِ إلى بلوغ غاية النشو.

و زعم بعض الناس[٣] أنّ النامية هي الغاذية؛ لأنّ فعل الغاذية تحصيل الغذاء و الإلصاق و التشبيه؛ و النامية تفعل هذه الثلاثة، لكنها تختلف باعتبارين؛ فإنّ الفعل إن كان على قدر ما تحلَّلَ فتسمى غاذية؛ و إن كان أزيد منه تسمى نامية؛ لكن النموّ يكون قوياً في الابتداء و المادة مطيعة، فتفي بإيراد المِثل و الزيادة؛ و في الأخير تصير ضعيفة، فتقوى على إيراد المثل و تضعف عن الزيادة.

و المُنمِّي قد يعنون به القوة الموجبة للنموّ، و قد يعنون به نفس الغذاء؛ فإن أخذ من حيث إنّ في قوته التشبيه بالعضو المغتذي فهو غذاء؛ و إن أخذ من حيث أنّ في قوته إمكان حصول مقدار فيه موجبٍ للزيادة فهو مُنمٍّ.

و قد يسمّي الغذاء غذاءً[٤] و هو بعدُ بالقوة شبيه بالمغتذي، كالحنطة التي لم تتأثر بقوة من القوى.

و قد يسمى غذاء مع كل سابقة من شأنها التبدل بهيئة لاحقة إلى أن

---

١. المشارع، ص ١٥٧.

٢. ن، ب: السوت ؛ ابن كمونه، ص ٤٦٣: و أمّا الغاذية لو انفردت لما أوجبت إلّا المساواة.

٣. المباحث المشرقية، همان، ص ٢٧٢ ؛ ابن كمونه، ص ٤٦٣.

٤. المباحث المشرقية، همان، ص ٢٧٠: «الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء».

يتحقق غاية الانتفاع، فيقال له غذاء عند أول التحلّل و عند التشبيه قبل الانعقاد و الالتصاق.

و يجب أن يكون الغذاء شخصاً معيناً يتناوله الغاذي؛ فإنّ الأمور الكلية لا وجود لها في الخارج حتى يتناولها الشخص؛ و أن يكون جوهراً جسمانياً لامتناع انقلاب العرض أو غيره ممّا ليس بجسم إلى شبيه جوهر المغتذي.

و لايشترط في الغذاء أن يكون مضاداً[١] للعضو المغتذي؛ و لا أن لايكون مضاداً.

[القوة الثالثة ـ المولِّدة]

القوة الثالثة: المولِّدة و لها فعلان:

الأول: تخليق البزور و تطبيعها[٢] و تشكيلها.

الثاني: إفادة أجزاء البزور هيئات تناسبها من القوى و المقادير و الأعداد و الأشكال و الخشونة و الملاسة و غير ذلك ممّا يصلح لمبدئية شخص آخر من نوعه أو جنسه؛ و هي التي تجذب الدم من العروق إلى الأُنثَيَيْن، ثم يتغير فيها تغيراً يستعد بذلك لقبول صورة النطفة؛ و كذلك في جميع البذور هي المُعِدّة لقبول صورة الأنواع، و ذلك إنّما يكون بعد تعفّنها[٣].

و العفونة هي التي عليها مدار الكون و الفساد في المركّبات؛ إذ لولاها ما أمكن حصول نوع من هذه المركبات؛ كما أنّه لولا غلبة الكيفيات الأولى في البسائط، لميمكن تبدل صورها.

فإذا وجدت النفس و تعلّقت بالمادة ـ سواء كانت النفس نباتية أو حيوانية أو إنسانية ـ يتبعها مزاج خاص نوعي غير المزاج الذي كان موجوداً في المادة الأولى التي[٤] بها استعدّتْ لقبول النفس؛ كما كانت الحرارة الحاصلة عند صورة

---

١. ن، ب: مضاد.
٢. م: تطبعها.
٣. ب: بعضها.
٤. ن، ب: الذي.

النار غير الحرارة التي[1] بها استعدّت لقبول[2] صورة النار؛ فإنّ الأول يبطل و يحصل حرارة أخرى أشدّ عند حصول الصورة النارية.

و هذه المولِّدة تتعلق في بعض النبات بشخص واحد و هو الغالب؛ و في بعضه بشخصَين، كما في النخل؛ و في الحيوانات تتعلق بشخصين، في أحدهما مبدأ الفعل و في أحدهما مبدأ الانفعال؛ ففي منيّ الرجل قوة الفعل لأنّه عاقد، و في منيّ الأنثى قوة الانفعال و هو الانعقاد؛ و ليس فيه قوة عاقدة، و إلّا لحصل[3] الانعقاد بدون منيّ الرجل.

و اختلف المعلم الأول و جالينوس الطبيب في أنّه هل يوجد في منيّ الرجل مع القوة العاقدة قوة منعقدة أم لا؛ فجالينوس يدّعي ثبوته و المعلم الأول ينكر ذلك.

و الغاذية و النامية تخدمان المولِّدة؛ أمّا استخدامها للغاذية فلأنّها مُمِدّة لها بالغذاء؛ إذ المادة التي يتصرف فيها المولِّدة، كالبزور من النبات و المنيّ من الحيوان، لولا وجود الغاذية لَما حصلت تلك المواد؛ و أمّا استخدامها للنامية فبالتمديدات المتشاكلة.

و الذي يدل على تغاير هذه القوى، بقاءُ الغاذية بعد الناميةِ و المولِّدةِ؛ و وجودُ الغاذية و النامية قبل المولِّدة؛ و بقاءُ الغاذية و المولدة بعد النامية؛ و الغاذيةُ تبقى عَمّالة إلى أن يَحلّ الأجلُ.

و حدّ النفس النباتية: كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغتذي و ينمو و يتولد. و نعني بـ«الكمال» ما يكمل به النوع.

و احترزنا بقولنا: «أوّل»، عن الكمالات الثواني، كالعلم و القدرة و غيرهما من الفضائل؛ و بـ«الطبيعي»، عن الكمالات الصناعية، كشكل السرير؛ و بـ«الآلي»، عن كمالات البسائط العنصرية.

---

١. ن، ب: الذي.
٢. ب: + النفس.
٣. م: و لايحصل.

[أسباب الموت الطبيعي للحيوان و النبات]

الأول: إنّ القوة الغاذية قوة جسمانية، و كل قوة جسمانية فإنّها متناهية الفعل؛ فإذا انتهت القوة الغاذية ـ على ما ذكرنا ـ حلّ الأجلُ.

الوجه الثاني: إنّ العناية الإلهية اقتضت أن تكون الحرارة أكثر من الرطوبة، ليتمكّن القوة من تصليب الرطوبة و جعلِها عظاماً و غضاريف و غيرهما؛ فإذا صلبت الحرارةُ تلك الرطوبات، قلَّ مقدارها في البدن مع بقاء الحرارة على قوّتها؛ فلابد و أن تفنى باقي[1] الرطوبات، إذ من شأن الحرارة أن تفنى الموضوع الغريب؛ فإذا فنيت الرطوبة حلّ الأجل.

و الحرارة المُفنية للرطوبة هي الحرارة الغريزية و هي كوكبية عند بعض الحكماء، أو سارية إلى البدن من فيض النفس أو العقل عند آخرين.

و أوردوا على الوجه الأول أنّ القوى المحرِّكة للأفلاك غير متناهية مع كونها جسمانية.

و أجيب بأنّ لها مُمِدّاً من الجواهر الذين لاتتناهى قواهم.

و قيل عليه بأنّه لِمَ لايجوز على هذا أن يكون بعض الحيوانات الأرضية يُمِدّه قوة من القوى الروحانية الغير المتناهية؛ و حينئذ لايعرض له الموت، كما يحكى عن الخضر عليه السلام[2].

* * *

---

۱. نسخه ها: + في. به نظر مصحح «في» زائد است.

۲. ن، ب: ـ عليه السلام.

الفصل الثاني
في أحوال مختلفة تتعلق بالنبات[1]

اعلم أنّ[2] النبات يشارك الحيوان في الأفعال و الانفعالات المتعلقة بالغذاء، كإيراده على البدن و توزيعه عليه و إخراج الفضل منه و اختزال[3] بعضه للبزر و التوليد[4].

و ليس جذبه للغذاء عن شهوة، كما يكون للإنسان و [الفرس][5] و سائر الحيوانات بل جذبُه له بقوة طبيعية، كجذب أعضاء الحيوان للغذاء بقوة طبيعية أيضاً؛ لأنّه لا حاجة له في كسب الغذاء إلى الانتقال؛ بل غذاؤه متصل به ينجذب إليه لا عن إرادة و شهوة؛ فليس له حس؛ و لو كان له حس كان معطّلاً لامتناع الهرب عن الضارّ و الطلب للنافع.

قال الشيخ[6]: و أبعد الناس مِن الحق مَن جعل للنبات مع الحس عقلاً و فَهماً، كأنكساغورس و أنباذقلس و ديمقراطيس؛ فإن جعلوا التصرف في الغذاء حياة، و عدم التصرف فيه عند الفساد موتاً، فللنبات حياة؛ و إن كان يحتاج مع

---

۱. برگرفته از: الشفاء، الطبيعيات، النبات، فصل ۱، ص ۳؛ المعتبر، ج ۲، صص ۲۳۶ ـ ۲۴۲.

۲. ن، ب: ـ اعلم أنّ.

۳. ن: اختزال؛ م: احتمال؛ ب: احذال.

۴. الشفاء، همان: «و توليداً للبزر المتولد عنه».

۵. نسخه ها: الغرس؛ تصحيح قياسي: الفرس.

۶. همان، س ۱۵.

ذلك إلى إدراك و حركة إرادية فليس له حياة. و يكون الخلاف في هذا لفظياً، و يشبه أن تكون لفظة الحيوان موضوعة لِما له حس و حركة إرادية، فلايسمّى النبات حيواناً[۱]، و بهذا فرّق قوم بين الحيّ و الحيوان[۲].

و اعلم أنّ الأوائل المنسوب إليهم هذه العلوم و هذا المذهب، أعظم من أن يخفى عليهم أمثال هذه الأمور الظاهرة مع إدراكهم الأمور الروحانية الخفية؛ بل لايخلو مرادهم عن أحد أمرين: إمّا أن يريدوا بعقل النبات قوة من القوى المدرِكة المدبِّرة لجسده التدابيرَ المختلفة، فإنّ كل مدبِّر يجب أن يكون مدرِكاً ـ لما سيأتي ـ؛ و إمّا أن يريدوا به نفساً مجرّدة متعلقة به، هي في الترقي و الانتقال، كما هو مذهب بعض الأوائل.

و لاتهرب من الضار، لأنّه لا ألم لها، لاشتراطه بهذا[۳] الحس المخصوص الغير الموجود فيها.

و كلام الأوائل مرموز و لا ردّ على الرمز.

و ليس للنبات نوم و لا يقظة[۴]؛ فإنّ النوم عبارة عن تعطُّلِ الحس، و اليقظة عبارة عن نهوض الحس.

و أمّا الذكورة و الأنوثة، فإن عني بالذَّكَر ما ينفصل عنه مادة بأفعال [يتولّاها][۵] تؤثّر في مادة أخرى في قابل، و الأنثى ما بإزائه، فلايكون في النبات ذَكَرٌ و أنثى؛ و إن عني بالذَّكَر جسماً يمكن أن يكون مبدأً لتحريك مادة موجودة في مشاركه في النوع أو مقاربه[۶] إلى صورة كصورته في النوع أو مقاربه، و الأنثى ما يقابله، كان في النبات ذكر و أنثى.

و في النبات مواضع[۷] تقوم مقامَ الرحِم و الذَّكَر جميعاً، كالهناة[۸]

---

۱. ب: ـ و يشبه أن تكون لفظة الحيوان موضوعة ... حركة إرادية فلايسمى النبات حيواناً.

۲. پايان خلاصهٔ سخن ابن سينا.

۳. ن: الاشتراطه بهذه.

۴. باز گشت به سخن ابن سينا، همان، ص ۴.

۵. نسخه ها: بتولّاها؛ الشفاء: يتولّاها.

۶. م: معاونه.

۷. همان، ص ۵.

۸. نسخه ها: كالهيئة؛ الشفاء، همان، س ۹: الهناة.

الموجودة في عقد الأغصان و الزرع؛ و كذلك في البزور مواضع متميّزة، فيها تتولّد الأغصان؛ فإذا أصابها آفة لم‌يتولّد فيها شيء؛ و هناك تُستَحفظ قوة التوليد و التولد و ينبعثان منه.

و لمّا كان كل متكوّن ذا صورةٍ و شكل[1]، و هما لاينقادان إلّا بالرطوبة، فيحتاج التصوير[2] الأول إلى رطوبة.

و أيضاً، لمّا كان قوام المغتذي بالغذاء الذي يغذو بالاتصال الذي لايسهل إلّا بالرطوبة؛ و لأنّ الغذاء لابدّ و أن ينفذ في المجاري فيحتاج إلى سهولة الافتراق و السيلان، فيفتقر إلى الرطوبة.

ثمّ إنّ هذه الرطوبة تحتاج إلى نضج و طبخ و تسييل و تفريق بالتحليل؛ و ذلك لايصدر إلّا عن الحار، فتحتاج الحياة الغذائية من النبات و الحيوان إلى الرطوبة و الحرارة.

فمزاج النبات حار رطب، و إن كان بعضه بالقياس إلى أبدان الحيوان بارداً يابساً.

و إذا كانت هذه الحياة بالرطوبة و الحرارة، فالموت المقابل لها[3] إنّما يكون لغناء الرطوبة و طفوء الحرارة.

و يشبه أن يكون النبات لأجل الحيوان و الحيوان لأجل الإنسان؛ و لهذا خلق للنبات ما يَنتفِع به وحده، كالعروق التي يتغذّى بها؛ و اللِّحاء المستحفَظة بها. و خلق له ما ينتفع به غيره من الحيوان، [كالبرازين][4] و الخضرة و النقوش المليحة و الروائح و الثمار و غيرها[5].

و للنبات أعضاء[6] أصلية متشابهة الأجزاء، كالخشب و اللّحا[7] و اللباب؛ و أعضاء مركبة مثل الساق و الغصن.

---

١. همان، ص ٧.
٢. همان: التصور.
٣. ن، ب: ـ لها.
٤. ن: كالران ؛ م: كالتربين ؛ ب: كالرايين.
٥. ن، ب: غير ذاك ؛ فقره آخر در الشفاء نيست.
۶. الشفاء، همان، فصل ٢، ص ٨.
٧. م: الى.

و أمّا الورق و الزهر و الثمر فهي أجزاء كمالية، كالشَعر و الظفر؛ و تشبه الأصلية و ليست بأصلية؛ و لها فضول تبرز كالحيوان، مثل الصموغ و الألبان و السيالات و الثمرة؛ و البزر من أشباه الأعضاء بخلاف المنيّ؛ فإنّه من أشباه الأخلاط لا الأعضاء.

و الأشجار الحارة المزاج، كالصنوبر و الجوز و غيرها، لمّا كانت شديدة الحاجة إلى اجتذاب الهوائية و النارية، مع ما تمتصّه من الأرضية، وجب أن تقرب فوهات العروق من النسيم[١].

و الأشجار الأخرى الباردة لمّا كانت ثقيلة[٢]، فتحتاج العروق إلى التوغل في عمق الأرض لتكون آمنة من مصادمات الرياح.

و كثُرتْ العروقُ في النبات لأنّه مركوز في موضع واحد؛ فلو كان له عِرقٌ واحد كان قاصراً عن الكفاية و كان مَعرضاً للتحلُّل بخلاف الحيوان الذي له فم واحد، فإنّه معضود بالحركة الاختيارية؛ و لهذا لمّا كان ما يأتي المعدة اختياراً[٣]، كفاها المنفذ الواحد.

و لمّا كان امتصاص الكبد طبيعياً، كالنبات، كثرت عروقُه و تشعبتْ و يحتاج النبات حالة الامتصاص للعناصر إلى إحالتها إلى ما يصلح للتوزيع على أجزائه.

و يختلف مبادئ **التوليد في البروز** بحسب اختلاف المصالح:

فمنها ما يكون المبدأ إلى جهة الطرف الأعلى، إذ[٤] الغرض من التوليد التفريع إلى فوق، فلو جعل في الطرف عسر امتصاص الغذاء الذي إنّما يأتي من تحت.

و منها ما جعل التوليد في الوسط لضعف البزر، فيكون إتيان الغذاء إليه أقوى، كالحنطة و الشعير و غيرهما.

و منها ما جعل موضع التوليد إلى تحت لأنّ الدواعي إليه أشدّ، كحبوب

---

١. ب: التبسم.
٢. ن: ثقلية.
٣. ب: اخبارا.
٤. ن: إذا.

الفواكه الكثير الحبوب.

و أول[١] ما يتولد عن النبات الشجري طبقات ثلاثة تقوِّمُ جرمه: اللب و ما يتصل به، و العود و ما يشبهه، و اللحأ و ما يتمّمه.

و قد يصحبها الورق للوقاية، و لذلك يكون حجم الورق في ابتداء النشؤ في الأكثر أعظم من حجم الساق[٢].

و النبات البقلي إنّما هو ورق بلا ساق، كالخَس[٣] و السِلْق[٤] و الحُمّاض[٥]؛ و ذلك كلّه بحسب أغراض الطبيعة و اجتماع المواد و طاعتِها مع انضمام مصالح أخرى:

فمن النبات، ما الغرضُ الطبيعي منه عُوده أو أصله أو غُصنه أو قِشره أو ثمره أو ورقه.

و من النبات، ما للطبيعة من كل جزء منه غرضٌ أو في بعض أجزائه.

فالمادة التي يُحتاج إليها في تكوين ما الغرض منه، شيء واحد ممّا ذكرناه؛ إن لم‌يضطر في الجذب إلى استصحاب[٦] فضل على ما يحتاج إليه، قنعت[٧] الطبيعةُ بتكوين المقصود؛ و إلّا فتضطرّ الطبيعة إلى تكوين الغير إمّا لضرورة[٨] أو لمصلحة أخرى.

و لمّا كانت الأشجار الصلبة لايكون غذاؤها شبيهاً بها[٩] دفعة واحدة، لكون الغذاء لابد و أن يكون رطباً، فيجب أن يكون بين الغذاء و بين الخشبة جرمٌ سخيف يسهل نفوذ الغذاء فيه إلى أجزاء جوهر المغتذي؛ فيمتدّ في جميعه أمدادَ[١٠] المخ من العظام؛ فيُحصِّل الغذاءُ عند ذهابه فيه تغيّرات يستعدّ بها[١١] لأن

---

١. همان، فصل ۴، ص ١۵.
٢. همان، ص ١۵.
٣. الخس: كاهو.
۴. السِلق: كاسنى.
۵. ن: الخماض ؛ م: الحماس ؛ الشفاء: الحُمّاض ؛ الحُمّاض: ترشک.
۶. ن: استحصاب.
٧. م: فبعثت.
٨. ن، م: الضرورة.
٩. ن: ـ بها.
١٠. ب: امتداد.
١١. ن: يستعذ بها.

يكون غذاؤه[۱] يتشبّه بالصلب[۲] و يلتصق به؛ و هذا الشيء هو اللُبّ الذي في الشجر؛ و الأشجار الضعيفة لاتحتاج[۳] إلى ذلك.

و الأشجار التي يعظم حجمُها و يطول قدّها في زمان قصير لاتكون صلبةً، لاحتياج الصلب إلى المادة [العاصية][۴] و الطبخ الطويل و يحتاج[5] ذلك إلى طول من الزمان؛ فتكون لا محالة متخلخلة؛ و ما كان منها طويلاً ـ و هو أكثر تخلخلاً ـ لميفرق تخلخله في جميع الأجزاء، لئلايعرض له الانكسار؛ فجعل بدل التخلخل [المفرّق][۶] خلاً أنبوبي و جعل محيطه قوياً و دعم بعقد في الوسط، ليجمعها من سائر الجوانب و لايتركها تتبدد.

و بعض هذه يبلغ القوة في تصليب محيطه و ترزينه الغاية؛ فيجتمع فيها الخفة و الوثاقة؛ فالخفة للأنبوب الخالي[۷]، و الوثاقة لصلابة المحيط، كالرماح الهندية[۸].

و الصلابة تكون إمّا لشدة اجتماع اليابس أو لجمود الرطب.

و أمّا الرزانة فإنّما تكون لكثرة الأرضية، و كثرة الأرضية[۹] لاتفعل الصلابة وحدها إلّا إذا لميتخلله هوائية.

و ظنّ[۱۰] بعضهم[۱۱] أنّ الرطوبة سبب للرزانة بالذات.

و هو خطأ؛ بل هو سبب بالعرض؛ و السبب الذاتي هو[۱۲] اليبس و البرد.

و سبب الدهنية[۱۳] فى الثمار و الأشجار، إنّما هو إلحاح الحار على الجوهر البارد بتسخينِه؛ و تقريرُ السخونة منه في أجزاء يابسة تخالطه أجزاء دخانية و

---

۱. نسخه ها: غذاه.
۲. ن، م: بالطلب.
۳. ن: لاتحتاة.
۴. ن: بالخاصية ؛ م: الحاصلة ؛ ب: الخاصة ؛ الشفاء، همان، ص ۱۶: مادة عاصية.
۵. ن: تحتاة.
۶. نسخه ها: المتفرق ؛ الشفاء: المفرّق.
۷. م: ـ فالخفة للأنبوب الخالي.
۸. ن: لندية.
۹. ن: الرضية.
۱۰. م: فظنّ.
۱۱. همان، ص ۱۸.
۱۲. ن: و.
۱۳. همان، ص ۱۹.

لزوجة حادثة فيه، لغليان اليابس في الحار؛ فيشتد الاتحاد بها و تنفذ الهوائية فيها.

و متى كانت البلاد[١] حارة رطبةً، صلبتْ ما ينبت فيها و رزنتْه؛ لأنّ الحرارة تعين في جذب الغذاء، و الرطوبة تعين في سرعة انجذاب الغذاء الرطب المستصحب من الأرضية، أكثر مما إذا كان الغذاء يابساً؛ فإنّه لاينفذ في المغتذي منه إلّا اليسير؛ و لهذا تتكون الأشجار الصلبة العظيمة في البلاد[٢] الحارة الرطبة.

و قد تتكوّن هذه الأشجار العظيمة في البلاد الباردة للحرارة و الرطوبة: أمّا الحرارة، فهي التي تكون مختفية في باطن الأرض؛ و أمّا الرطوبة فلأنّ الأنداء فيها كثيرة[٣].

و النبات الذي تكون فيه قوى التوليد و التغذية، إذا كان الغرض منه الثمرة، و كانت الثمرة مائية، أمكن للقوة المولِّدة توليدها بسرعة، لكثرة المادة و طاعتِها من غير احتياج إلى ساقٍ عظيم منتصَب؛ بل يكون كثير الفروع حتى يكثر فيه منابت الثمر؛ و تكون متخلخلة لسرعة نفوذ الغذاء فيه؛ و يكون[٤] منبسطاً على الأرض لعجزه عن الاستقلال[٥]، كالبطيخ و القثاء و الخيار و القرع[٦] و الكرم و غيرهما من الأشجار الحارة المتخلخلة، مغارِسُها[٧] الطبيعيةُ البلادُ الحارة؛ و إن غرست في البلاد الباردة[٨] و حفظت بالكِنّ أفيدت[٩] مغرساً صناعياً[١٠].

و الورق له فائدتان[١١]: الزينة، و الوقاية للأغصان الضعيفة و الثمار

---

١. همان، ص ١٩.
٢. ن: + و.
٣. همان، ص ٢٠.
٤. م: فيكون.
٥. ب: الاستدلال.
٦. ن، ب: + و النخل.
٧. ب: الاستدلال.
٨. ن: المبادرة.
٩. نسخه ها: أنفدت ؛ الشفاء: أفيدت.
١٠. همان، فصل ٥، صص ٢١ ـ ٢٢.
١١. همان، ص ٢٣، س ٣.

القريبة العهد، فيصونها عن الحرّ و البرد و الرياحِ الناشرةِ لها.

و الورق يعرض لسببين[۱]:

أحدهما[۲] الطبيعة، عند مصادفتها مادة رطبة مائية، و كانت قوّته[۳] قويّة على الإنشاء؛ لاسيما إذا كان الوقر[۴] في قوام الشجرة.

الثاني الغاية[۵]، لكثرة الثمرة في موضع واحد فتفتقر إلى لحاف[۶] كثير[۷]، كالعنقود؛ أو[۸] كانت الثمرة كثيرة الحبة، كالتين و الأترج؛ أو يكون الورق الكبار محززاً[۹] لئلايمزّقه[۱۰] الريح بل ينفذ في خلاله.

و بعض الأشجار يتمزّق[۱۱] ورقه بعد ظهور ثمرته إذا كانت الثمرة ذاهبة في النضج إلى اليبس و الاستحكام لا[۱۲] إلى الرطوبة، و ذلك للتخفيف، كالحنطة و الشعير و الحمّص[۱۳].

و أمّا علة كبر بعض الأشجار الذي من نوع واحد و صغر البعض الآخر، فإنّ الأكبر يكون أقلّ ثمراً، لانصراف المادة إلى الخشبة لموافقة تلك المادة التي في المغرس للخشبة دون الثمرة[۱۴].

و إن كانت الشجرة ممعنة في السنّ[۱۵]، فتعجز قوّتها عن التغيرات الثمرية دون الغذائية المصلحة للخشبة[۱۶].[۱۷]

---

۱. ن: لشيئين.
۲. ن: أحدها.
۳. م: ـ قوّته.
۴. م، ب: الورق ؛ الشفاء: كان في قوام الشجرة ما يحتمله.
۵. ن: لانثى الغابة ؛ م، ب: الثاني الغاية ؛ الشفاء: العناية.
۶. م: الحاف.
۷. همان: واسع.
۸. ن: و.
۹. ب: محرر.
۱۰. ب: محرر يمزّقه.
۱۱. همان: ينقطع.
۱۲. ن: إلّا.
۱۳. همان، ص ۲۴.
۱۴. همان، فصل ۵، ص ۲۷.
۱۵. م، ب: اليبس.
۱۶. نسخه ها: + و الثمرة ؛ الشفاء: ـ و الثمرة ؛ با توجه به ظاهر عبارت، متن الشفاء درست است.
۱۷. همان.

و قد تتغيّر عن طعومها الطبيعية:

إمّا لإفراط[١] الحرارة المُحرِقة، كما في اللوز المرّ؛ و الدليل على أنّ مرارته من الحرارة المفرِطة أنّك إذا دهنتَ غصن اللوز أثمر مرّاً، لأنّ الدهنية أعدّته للاحتراق بتسخين ما نبت[٢] منه في ذلك الموضع المدهون[٣]؛ أو لتفريط في[٤] تقصير الحرارة، كما في حموضة العنب[٥].

و إنّما كانت على أكثر الثمار الرطبة إقماع، لاحتياجها إلى تفشي الأبخرة؛ و الرطوبات و تحلّلها إلى الجهة العليا؛ فاحتاجت إلى مسام واسعة كما هو موجود في الكمّثرى[٦] و التفاح أو[٧] إلى تخلخل الغشاء، كما في الرمان[٨].

و يحتاج أن يكون على المتنفش[٩] شيء كالمظلة حتى[١٠] لايتحلل[١١] بالهواء، كالرمان و التفاح[١٢].

و كل بزر له لبّ دهني فيجب أن يحيط به غلاف صدفي صَلبٌ ليحتقن الحرارة فيه؛ فيتمكّن من توليد الدهنية[١٣].

و بين القشر الصلب و اللبوب الدّسمة قشر لطيف رقيق لتدريج الاتصال[١٤].

و اعلم[١٥] أنّ مادة النبات الأولى، هو العناصر الأربعة؛ إلّا أنّ الماء منها هو الأول؛ و الأرض تخالطه ليستمسك بها و لتكون ثابتة على كل شكل اتفق؛ و الهواء روحه الحاملة لقوته النفسانية؛ و[١٦] النار فتُصلح مزاجَ الهواء و تعدِّل

---

١. ن: الإفراط.
٢. ن: نبيت.
٣. ن: المدعون.
٤. ب: + بعض.
٥. همان.
٦. ب: الكبرى.
٧. ن: و.
٨. همان، ص ٢٨.
٩. م: المتنفس؛ ن: المتنفل؛ الشفاء: المنتفش (نسخه بدل): المتنفش.
١٠. ن: حق.
١١. م، ب: لايتخلل.
١٢. همان.
١٣. همان.
١٤. همان، ص ٢٩.
١٥. در اين بخش از الشفاء يافت نشد.
١٦. م: أمّا.

كيفيته كيلايبرِّده[1] الأرض؛ فأصل الجسد الأرض و الماء؛ و أصل الروح الهواء و النار.

* * *



١. م: لئلّايبرِّده.

القسم السابع
في النفس الحيوانية
و يشتمل على فصلين

الفصل الأوّل
في القوى الظاهرة

و إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أتمّ ممّا للمعادن و النبات، قبلت من الكمالات كمالاً أشرف من كمالهما، و هي النفس الحيوانية المشتملة على «الإدراك» و «التحريك» الذي باعتبارهما كانت النفسُ الأشرف أشرف.

و المراد بـ«التمام» ما كان إعداده لقبول الكمال من العقل المفارق أشدّ.

و لايحتاج هذا إلى برهان لظهوره؛ بخلاف قولهم: إنّ المزاج كلّما كان أكثر اعتدالاً كان الاستعداد لقبول النفس الأشرف أشدّ؛ فإنّ هذا يحتاج إلى برهان؛ و لأنّ جماعة كثيرة زعموا أنّ النفس هو هذا المزاج المعتدل؛ و على هذا لايحتاج إلى قبول نفس أشرف مغايرة لنفس الاعتدال.

و يمكن أن يقال على هذا الحكم و هو أنّ «المزاج كلّما كان أقرب إلى الاعتدال الحقيقي كان استعداده لقبول النفس الأشرف أشدّ»، قريب من الظهور أيضاً؛ فإنّا نجد المزاج الأبعد عن الاعتدال الحقيقي، كمزاج المعادن، لايقبل من الكمالات و الصور ما يقبله الأقرب منه، كمزاج النبات القابل لكمال أشرف، و هو

التغذي و النمو و التوليد و الجذب و المسك و الهضم و الدفع؛ و علة القبول لهذا الكمال الأشرف هو الاعتدال الذي ليس موجوداً في المعادن.

فالحيوان أقرب إلى الاعتدال الحقيقي من النبات؛ فيكون أقبل للكمال الأشرف و هو الإدراك و الحركة الحسية الغير الموجود في المعادن لقصوره عن ذلك الاعتدال.

و أورد فخرالدين على قولهم: «إنّ المزاج كلّما كان أقرب إلى الاعتدال كان استعداده لقبول النفس أشدّ» أنّ المباحث الطبّية دلّت على أنّ أعدلَ الأعضاء جلد الأصابع لاسيما جلدة السبابة؛ و أخرجَها عن الاعتدال القلبُ و الروحُ و هما أشدّ الأعضاء حرارة؛ فكان يجب أن تكون النفس متعلقة بتلك الجلدة لا بالروح و القلب.

و الجواب أنّ المتعلق الأول للنفس الحيوانية و الإنسانية ليس هو الأعضاء و لا مزاجها، لغلبة الجزءين الثقيلين عليها، بل هو مزاج الأرواح؛ فإنّ الأجزاء الثقيلة و الخفيفة تقرب من التساوي فيها؛ فهي المتعلق الأول للنفس، و فيها المناسبات الكثيرة الموجبة للتعلق ما لايوجد في غيرها من الأعضاء، من صفائها و نوريتها و ظهورِ المثال فيها و قبولِها صورَ الأشباح؛ لكنّها لمّا كانت لطيفة احتاجت إلى عضو يمنعها عن التفرّق و الانفشاش و هو القلب؛ ثم تحتاج إلى عضو آخر يُمدّها بالغذاء و هو الكبد؛ ثم إلى عضو يجعلها مستعدةً لأن تكون مبدأً للحس و الحركة و هو الدماغ؛ ثم إلى سائر الأعضاء واحداً بعد واحد بحسب الاحتياج إليه إلى أن ينتهي إلى أنملة الأصابع، على الترتيب المذكور في منافع الأعضاء؛ فيكمل بذلك الشخص.

[حدّ النفس]

و حدّ النفس الحيوانية أنّها «كمال[1] أول لجسم طبيعي آليّ من شأنه أن

---

۱. ن: كماله.

يحس و يتحرك»[1]: فـ«الكمال» هو ما يكمل به النوع.

و احترز بـ«الأول»، عن الكمالات الثواني، كالعلم و غيره من الأفاعيل و اللوازم؛ و بـ«الطبيعي»، عن الصناعي؛ و بـ«الآلي»، عن صور العناصر.

فإذا أردنا دخول الأنفس الأرضية أعني النباتية و الحيوانية، قلنا بعد قولنا: «لجسم طبيعي آلي»: «ذي حياة بالقوة»، و معنى ذلك كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنه بتوسط تلك الآلات و بغير توسّطها ما يصدر من أفاعيل الحياة التي هي التغذي و النمو و التوليد و الإدراك و الحركة الإرادية و النطق.

فإن أردنا دخول نفوس الأفلاك، قلنا بعد قولنا: «لجسم طبيعي آلي»: «ذي إدراك و حركة يتبعان تعقّلاً كلياً حاصلاً بالفعل».

و الحيوان له بالقسمة الأولى قوتان: إحداهما «مدركة»، و الأخرى «محركة»؛ لكن لمّا كانت «الحركة» عن «إدراك»، فالإدراك في الرتبة مقدم على التحريك؛ فيستدل بالإدراك على الحركة؛ و إن كان قد يستدل بالحركة على الإدراك و لكن من الغير لا من المُدرِك.

و الإدراكات الحيوانية تتعلق بقوى ظاهرة و أخرى باطنة.

القول في الحواس الظاهرة[2]

اعلم أنّه[3] بيّنَ بعضهم وجه الحصر في خمسة بأن قال: إنّ الطبيعة الهادية بتسخير القوة الإلهية لاتنتقل من درجة إلى أخرى، إلّا بعد أن تستوفي جميع الأقسام الممكنة.

و بعض العلماء[4] استضعف هذا و زعم أنّه خطابي[5]؛ و جوزّ وجود حاسة سادسة غير هذه الخمسة؛ و حينئذ فهل يجوز أن يكون المدرَك بها نوعاً آخر

---

١. در الشفاء، النفس، ص ٣٢ در تعريف نفس حيواني چنين گفته است: «هي الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة».

٢. المشارع، ص ١٥٩.

٣. ن، ب: و بيّن ؛ م: اعلم أنّه.

۴. به احتمال قوى مقصود او ابن كمونه است در شرح التلويحات، ص ۴٧٠ با اختلاف در الفاظ.

۵. خطابى بودن در كلام ابن كمونه نيست.

غير هذه الكيفيات المحسوسة بهذه الحواس الخمس، أو هو نفس الكيفيات المحسوسة؟ و لم‌يقم على امتناع واحد منهما برهان؛ فإنّ النوع الإنساني لو فَقَدَ بعض هذه الحواس الخمس ما أمكن أن يتصوّره، مع كونه متحققاً في نفس الأمر؛ فإنّ الأكمه لايمكنه أن يدرك ماهية الإبصار و الألوان، و العِنّين لايمكنه أن يدرِك لذة الجماع؛ و الحواس المحصورة في خمسة إنّما هو المعلوم عندنا لا ما يمكن تحققه في نفس الأمر.

و الحق أنّه لو أمكن أن يكون في الوجود قوة أخرى يدرك بها هذه المحسوسات أو محسوسات أُخر غير هذه، مع كون العلم كمالاً للنفس و استعدادِها لحصول الكمال و عدمِ البخل في الفاعل موجود، فكان يجب حصول تلك القوة للنفس، فإنّه ما هو على الغيب بضنين.

و بعض العلماء زعم أنّ هاهنا نوعاً سادساً من الإدراك يدرك به الألم و اللذة، فإنّ تصورَ ماهية الألم و اللذة حاصلة لمن لايكون ملتذّاً و لا متألّماً بالبديهة؛ فتصور الألم و اللذة مغاير لإدراكهما. و لأنّ الألم و اللذة مخالف للإبصار و السماع و الشم و الذوق و ليسا من جنس اللمس الذي هو من الكيفيات الملموسة، فإنّ الألم و اللذة لايكونان نفس الكيفيات الملموسة، بل تكون الكيفيات الملموسة أسباباً لهما؛ فإنّ مماسة النار تُحدث الألم لا أنّه يكون نفس ذلك الألم؛ فإنّ مماسة النار غير و[1] الألمِ المتولّد منها غير، فثبت بما ذكروه مخالفة هذا النوع للأنواع الخمس.

[القوة اللامسة][2]

أمّا اللمس، و هو أهمّ الحواس للحيوان و لايمكن بقاؤه دونه. و احتياجه إلى القوة اللامسة أشدّ من احتياجه إلى سائر الحواس و يدل عليه وجوه:

[الوجه] الأول: إنّ كل حيوان لمزاجه حد[3] من الحرارة و البرودة و

---

١. م: ـ ذلك الألم؛ فإنّ مماسة النار غير، و. ٢. المشارع، ص ١٥٩.
٣. ب: حيز.

الرطوبة و اليبوسة، لايبقى ذلك الحيوان عند الزيادة عليه أو[1] النقيصة عنه؛ فخلقت الحكمة الإلهيةُ هذه القوةَ ليتمكّن من الهرب عند زيادة الكيفيات المفسِدة؛ و باقي الحواس[2] يقرب بواسطتها من جلب المنافع المكمِّلة؛ إلّا أنّ دفع المضار المهلكة أولى و أقدم من جلب[3] المنافع المكمِّلة؛ فإنّ جلب المنافع[4] تابع لسلامة المزاج.

الوجه الثاني: إنّ كل واحد من الحواس تختص بعضو معيّن؛ و القوة اللامسة لاتختص بعضو دون عضو؛ و لو لميكن الاحتياج إلى القوة اللامسة أشدّ لميكن كذلك.

الوجه الثالث: إنّ الحياة يمكن بقاؤها مع بطلان السمع و البصر و الشم و الذوق؛ و لايمكن أن تبقى الحياة مستمرة مع بطلان القوة اللامسة.

ثمّ إنّ إدراك القوة اللامسة للكيفيات، إنّما يكون إذا حصلت المماسّة بين العضو اللامس و بين محل الكيفية الملموسة؛ و يدل عليه الاستقراء؛ و لأنّ الإدراك اللمسي لو لميكن موقوفاً على حصول المماسّة لكان شعورها بالكيفية القائمة بالمحل القريب مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل البعيد، و حينئذ لايكون الشعور بتلك الكيفية دالاً على أنّ المهلِك قريب أو بعيد منه، فلايحصل الفرار الموجب للسلامة، فلايبقى الانتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار موجوداً؛ و نحن فقد ذكرنا أنّ القوة اللامسة لمتخلق إلّا إمّا لدفع المضار أو لجلب المنافع، فثبت أنّه لابد من حصول المماسة.

و يجب أن تكون الواسطة المؤدّية للكيفية الملموسة خَليّة عن تلك الكيفية؛ فإنّه لو كان في الواسطة المؤدّية كيفية مشابهة لكيفية ما يؤدّيها، لميحصل الانفعال، فلايحصل الشعور؛ مع لزوم محال آخر و هو اجتماع المثلين؛ و كذلك لو كانت الكيفية الحالّة في آلة اللمس أقوى من الكيفية الملموسة لميحصل الانفعال في الآلة؛ بل كانت كيفية الآلة تفعل في الكيفية الملموسة

---

١. ن: و.
٢. ن، ب: ـ باقي الحواس.
٣. م: جذب.
٤. م: ـ فإنّ جلب المنافع.

فلايحصل الشعور أيضاً، لعدم الانفعال في الصورتين؛ فيجب انفعال آلة اللمس عن المدرك بالضدّ؛ فتكون الكيفية التي في الملموس أشدّ و أقوى ممّا في آلة اللمس؛ فيؤثّر في الآلة بسبب التضاد. و لمّا كانت الآلة المؤدّية للملموس غير خليّة بالكلية عن الكيفيات الأربع، فيجب أن تكون مدركة للأطراف بسبب التوسط المزاجي؛ فكلّما كانت الآلة أقرب إلى الاعتدال كانت ألطف في الإحساس اللمسي.

و لمّا كان الإحساس انفعالاً مّا و هو إنّما يحصل عند زوال شيء و حصول آخر، فالكيفيات المستقرّة لا انفعال لها[1]، كالأمزجة الرديّة إذا استقرّت بطلت[2] الأمزجة الأصلية و تصير كالأصلية و حينئذ لاتحسّ، كحرارة الدق التي لاتُحسّ و إن كانت أقوى من الغبّ؛ فيجب أن يكون الإحساس عند الحالة المضادة لحالة البدن.

و البسائط لا توسط مزاجي فيها؛ فلا لمس لها؛ فلا حياة [لها][3].

و القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات[4]؛ فالأربعة الأولى هي الكيفيات الأربع الأولى[5] التي ما صحّ الكون و الفساد إلّا بها؛ و الأربعة الأخرى الثقل و الخفة و الملاسة[6] و الخشونة.

و أمّا الصلابة و اللين و اللُزوجة و الهشاشة، فيشبه أن يكون الإحساس بها إنّما هو بالتبعية للكيفيات المذكورة.

و اختلف قول الشيخ في أنّ القوة اللامسة هل هي قوة واحدة أو هي قوى أربع؛ و الذي مال إليه في الشفاء[7] أنّها كثيرة يدرِك كلُّ قوة منها ما يختص بمضادة؛ فيكون ما يدرِك به المضادةَ التي بين الحار و البارد غير ما يدرِك به المضادةَ بين الثقيل و الخفيف؛ و كذلك الحكم في الرطوبة و اليبوسة و الملاسة

---

۱. ن: بها.
۲. ن، م: تطلب.
۳. م: ـ فلا حياة [لها].
۴. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ۵۹.
۵. عبارتند از: حرارت و برودت و رطوبت و يبوست.
۶. نسخه ها: الملامسة ؛ الشفاء: الملاسة.
۷. همان، فصل ۳، ص ۶۲.

و الخشونة؛ فإنّ هذه أفعال أولية للحس؛ فيجب أن يكون لكل جنس منها قوة خاصة؛ لكن لمّا كانت هذه القوى منتشرة في جميع الآلات على السواء لشدة الحاجة إليها ظُنّ أنّها قوة واحدة.

و يرد عليه أنّك لمّا جوّزت أنّ هذه القوة تدرك المضادة الواحدة فيجب أن تدرك الصفتين اللتين حكمتَ عليهما بتلك المضادة؛ و إلّا لما أمكن الحكم بأنّ أحدهما مضادّ للآخر.

و إذا أدركت القوةُ الواحدة الصفتين المختلفتين، كالحرارة و البرودة، فلِمَ لايجوز أن يدرك باقي الكيفيات الكثيرة بتلك القوة الواحدة؟

و قد ظَنَّ بعضُهم أنّ جميع الكيفيات يدرك بتفرق الاتصال، و هو خطأ؛ فإنّا ندرك الحار و البارد إدراكاً متشابهاً في جميع مواقع اللمس على السواء؛ و لو كان الإدراك بتفرّق الاتصال لوجب أن يختص بموضع التفريق؛ و هو لايعم العضو الواحد على التشابه. و يعلم من هذا أنّ تفرُّق الاتصال و العود إلى الالتئام مدرَك باللمس[1].

و ذكر بعضهم[2] أنّ الخشن و اليابس و الصلابة يعرض لكل منها عند اللمس أن يعصى، فيجمع العضوَ الحاس و يعصره؛ فيكون [إدراكها بالعصْر و هي لاتحس بذاتها؛ و كذلك اللين. و الرطوبة يعرض لها عند اللمس أن تكون مطيعة لنفوذ ما ينفذ في جسمها]؛ و الأملس يُحدث عند اللمس ملاسة و استواء؛ و الثقل يُحدث تمدداً إلى أسفل، و الخفة خلافها[3].

و الجواب[4] أنّه ليس من شرط المحسوس بالذات أن يحصل الإحساس به من غير انفعال؛ فإنّ الحار و البارد يحسّان بالاتفاق بذاتهما الانفعالَ يحصل في الآلة من سخونة أو برودة؛ و ليس ما يحسّ ممّا هو في المحسوس بل الكيفية

---

۱. الشفاء، همان، ص ۵۹؛ ابن كمونه، ص ۴۷۲: ابن كمونه نيز پندار ديگران را نقل كرده و به آن پاسخ گفته است. ۲. الشفاء، همان، ص ۵۹.

۳. نسخه‌ها: إدراكهما ... يعرض لهما ... يكون مطيعه ... فى جسمه. عبارت با استفاده از الشفاء تصحيح شده است. ۴. پاسخ نيز از ابن سينا است.

الحاصلة في الآلة.

و كذلك يكون الحكم في الانعصار عن اليابس و الخشن و التمدد[۱] إلى جهة من الثقيل و الخفيف و التملس[۲] عن الأملس؛ فهذه الأشياء إذا حدثت في الآلة أحسّت القوة بها لا[۳] بتوسط شيء آخر.

و الذي يدلّ على أنّ المدرِك ليس هو نفس المزاج و التركيب، أنّ الأجزاء القابلة للتفرق لاتدرِك التفرقَ و المدرِك له غيره.

و لمّا كانت القوة اللامسة عامة في جميع البدن فما من آلة من آلات الحواس الظاهرة إلّا و فيها قوة لمسي لا بمعنى أنّ قوة موجودة في جميع الحواس؛ فإنّها و إن وجدت في اللسان فليس اللسان وحده حسّاً؛ و ليست الجهة التي هو بها ذائق يكون لامساً.

و ليس الحس اللمسي متعلقاً بالعصب وحده دون اللحم؛ فإنّه لو كان الحساس نفس العصب، لوجب أن يكون الحساس في الجلد شيئاً منتشراً، كالليف؛ و أن لايكون الحس اللمسي لجميع الإنسان أجزاءه؛ فالعصب الحاس قابل و مؤدٍّ إلى اللحم معاً؛ فاللحم قابل للحس لا بذاته بل بتوسط العصب.

و القلب أقوى الأعضاء حساً لمسياً[۴] لأنّه مبدؤه، فهو حساس بنفسه و إن كان لحماً؛ على أنّ القلب يشتمل على ليف عصبي فيجوز أن يكون القلب يلتقط عنه الحس و يؤدّيه إلى أصل واحد؛ ثم يتأدّى عنه إلى الدماغ و عنه إلى جميع الأعضاء[۵].

و يجب أن تعلم أنّه لايحصل في العقل أو في مشعر من المشاعر صورةٌ محبوبة أو مكروهة إلّا و ينفعل عنها الروح و يتغير مزاجه؛ فإن استحال إلى كيفية ملائمة[۶] التذّ بذلك؛ و إن استحال إلى غير ملائم تألّم. و كل لذة و فرح ينال

---

۱. م، ب: الممدود.
۲. م: التماس.
۳. ن: إلّا.
۴. ن: لمساً.
۵. پایان مطلب برگرفته از: الشفاء، همان، صص ۶۱ ـ ۶۲.
۶. ن، م: + للقلب.

القلب فباستحالة الروح إلى الكيفية الملائمة؛ و كل ألم و أذىً ينال القلب فباستحالته إلى كيفية غير ملائمة.

و أقوى اللذات و الآلام البدنية و أثبتها إنّما هي المحسوسات اللمسية.

و أمّا الأفلاك، فزعم بعضهم أنّها خالية عن قوة اللمس؛ إذ الحكمة التي لأجلها خلقت هذه القوة ـ و هو الهرب من المُنافي و القرب من الملائم ـ غير موجود فيها، لامتناع التغذي و النمو و الخرق و الفساد عليها؛ فلا حاجة لها إلى اللمس؛ فلو كانت هذه القوة موجودة لكانت معطّلة، و لا معطّل في الوجود.

و جوابه أنّ وجود القوة اللامسة من توابع الحياة؛ و جسم الفلك لو فرضنا خرْقَه و تمزيقَه، إن لمیتألّم فلا حياة له؛ و قد قام البرهان على أنّ حركته نفسانية فله حياة؛ فلابد من التألّم و الأذى فله شعور و إدراك لمسي بالضرورة.

و قوله: إنّ القوة اللامسة إنّما خلقت لجذب الملائم أو لدفع المنافي، و الأفلاك مستغنية عن ذلك.

قلنا: نحن نسلّم ذلك في الحيوانات الأرضية القابلة للكون و الفساد؛ و أمّا علة اللمس في الأجرام الفلكية يجوز أن يعلّل بعلة أخرى غير ما ذكرتموه، و لو لميكن في خلقة هذه القوة فيها إلّا لمس بعضها ببعض و احتكاك كل منها بالآخر و تولد النّغمات الموسيقية و النسب التأليفية و الألحان المُطربة و الأصوات المُشجية و تلذّذها بذلك، لكفي؛ و ذلك علة في وصول[1] المنافع و الخيرات من جهة القوة اللامسة و حينئذ لايكون وجودها معطّلاً.

[القوة الثانية : الذوق[2]]

و هي تتلو اللمس في المنفعة التي بها يتقوم البدن من اشتهاء الغذاء و اختياره و احتياجه إلى الملامسة[3] كاللمس؛ و تفارق اللمس في أنّ نفس ملامسة

---

١. ب: فصول يا حصول (خوانا نيست).

٢. برگرفته از: الشفاء، همان، ص ٦٤؛ المشارع، ص ١٦١.

٣. ب: الملابسة.

الحار تؤدّي الحرارة؛ و نفس ملامسة الطعم لاتؤدّي الطعم دون متوسط يقبل الطعم ـ و لايكون له طعم في نفسه ـ و هو الرطوبة اللعابية العديمة الطعم؛ فإن اتفق أن يخالطها مرارة ـ كما للممرورين ـ أو حموضة ـ كما للذين في معدتهم خلط حامض ـ شاب[۱] ذلك الطعم الوارد مرارة و حموضة.

ثم هذه الرطوبة، إمّا أن تكون متوسطة على سبيل أنّ أجزاء ذي الطعم يخالطها و[۲] ينتشر فيها ثم تغوص في اللسان فتحسّ القوة الذائقة بذلك الطعم و إمّا أن تكون نفس تلك[۳] الرطوبة تتكيّف بالطعم الوارد من غير مخالطة؛ فإن كان الواقع هو الأول، لم‌تُفِد الرطوبةُ غير تسهيل وصول المحسوس إلى الحس، فيكون هذا الإحساس بمجرد الملامسة بلا واسطة؛ و إن كان الواقع هو الثاني فيكون المحسوس هو الرطوبة؛ و الإحساس[۴] به بلا واسطة؛ و يكون إحساس القوة الذائقة بمحسوسها على كلَي التقديرين بلا واسطة.

فإن قلنا: إنّ الرطوبة تتكيّف بالطعم الوارد عليها، فليس ذلك بانتقال[۵] الطعم إليها؛ فإنّ الأعراض لاتنتقل؛ بل لأنّ مخالطة ذي الطعم يُعدُّها لأن يفاض ذلك الطعم عليها من واهب الصور و الأعراض.

و ربما تركّب من الطعم و اللمس إدراكٌ لايمكن أن يظهر للحس التغايرُ بينهما، كـ«الحرافة» المشتملة على تفرق اتصال و تسخّنٍ[۶]؛ فينفعل عند المضغ عنه سطحُ الفم انفعالاً لَمسيّاً و يحصل مع ذلك أثر ذوقي؛ فلايتميّز الإدراك الذوقي عن اللمسي؛ و كذلك «الحموضة» التي يحصل منها التفريق و التبريد[۷]؛ و كذلك «العفوصة» الحاصل منها التكثيف و [التجفيف][۸].

و يجب أن تعلم أنّ الطعوم المدركة بقوة الذوق تسعة: لأنّ القوة الفاعلة

---

۱. م: شان.
۲. ب: أو.
۳. م: ذلك.
۴. ن: و لا حساس ؛ ب: و الإحساس.
۵. ن: لانتقال.
۶. الشفاء، همان، ص ۶۵، س ۱۲: تفريق و إسخان.
۷. م: فالتبريد.
۸. نسخه ها: التحصيف.

لها إمّا أن تكون هي الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما.

ثمّ إنّ الجسم القابل لهذه الطعوم إمّا أن يكون لطيفاً أو كثيفاً أو معتدلاً.

فالحرارة، إذا عملت في الكثيف تولّدت المرارة؛ و إن عملت في اللطيف تولّدت الحرافة[1]؛ و إن عملت في المعتدل تولّدت الملوحة.

و أمّا البارد، فإنّه إذا عمل في الكثيف تولّدت العفوصة؛ و إن عمل في اللطيف تولّدت الحموضة؛ و إن عمل في المعتدل تولّد القبض.

و الذي يدل على هذا أنّ الفاكهة المتولّدة في أول الأمر، تكون عفصة، ثم قابضة، ثم حامضة، لأنّ مادّتها تكون في أول الأمر غليظة فتكون عفصة؛ فإذا لطفت قليلاً صارت قابضة؛ ثم إذا كملت لطافتها تصير حامضة؛ فإذا استولت بعد ذلك الحرارة عليها صارت حلوة.

و أمّا المعتدل، إذا[2] عمل في الجسم اللطيف تولّدت الدُسومةُ؛ و إن عمل في الكثيف تولدت الحلاوة؛ و إن عمل في المعتدل تولّدت التفاهة؛ فهذا وجه الحصر في هذه التسعة[3].

و الذوق أهمّ الحواس للحيوان بعد اللمس؛ لأنّ الحيوان مركب من جسم حارٍ رطب؛ فالحرارة إذا عملت في الرطوبة لابد و أن تصعد أبخرة؛ فإذا لم يكن لذلك[4] الجسم من الغذاء ما يقوم بدلَ ما يتحلّل، توالى عليه الضعف إلى أن يؤدّي إلى الهلاك؛ و الاغتذاء إنّما يكون عند وجود قوة الذوق؛ فاللمس تأثيره في دفع المضار المُهلكة؛ و الذوق تأثيره في جلب المنافع الضرورية؛ و باقي الحواس تأثيرها في جلب المنافع الغير الضرورية.

و الذوق قوة مُنبثّة في العصب المفروش على جرم اللسان من شأنها أن تدرك الطعوم التسعة[5] بواسطة الرطوبة.

و الأجرام الفلكية فليس لها إلى هذه القوة حاجة، لعدم احتياجها إلى الغذاء

---

۱. ب: الحمامة.

۲. م: فإن.

۳. پایان مطالب برگرفته از الشفاء.

۴. م: كذلك.

۵. ن: و التسعة.

القائم بدل ما يتحلّل؛ إلّا أنّ لها شعوراً بما يجده الحيوان من هذه اللذة، لأنّها من المبادئ الموجبة لحصول هذه القوة.

القوة الثالثة : الشم[١]

و هي قوة مودَعة في زائدتي مقدم الدماغ شبيهتين بزائدتي الثدي، يدرك بها ما يلاقيها من الروائح بواسطة جسم[٢] لا رائحة له، كالهواء و الماء الحاملة للروائح.

و دليل أنّ محل القوة الزائدتان، ذهاب الشم عند فساد مزاجهما.

و اختلف الحكماء في كيفية وصول الرائحة إلى قوة الشمّ:

فزعم بعضهم أنّ الرائحة إنّما تدرك بأن يتحلّل أجزاء الجسم ذي الرائحة فيتبخّر و يخالِط الهواء المتوسط و يصل إلى قوة الشم.

و احتج[٣] بأنّه لولم يتحلّل من أجزاء ذي الرائحة شيء، ما كانت الحرارة و ما يهيّجها ـ من الدَّلك و التبخير ـ تُذكي الروائح؛ و لا كان البرد يُخفيها؛ فالرائحة تصل إلى الشم بالبخار المتبخّر المخالط للهواء؛ و لهذا إذا أكثرنا تشمُّمَ التفاحة ذبلت لِما يتحلّل منها.

و الجواب[٤] أنّ الروائح التي تملأ المحافل و المجالس الواسعة لو كانت بتحلّل شيء، لوجب أن ينقص وزن ذي الرائحة و يقلّ حجمه و ليس كذلك؛ ثم المسك اليسير كيف ينتشر منه في أقلّ الأزمنة من الأبخرة المتحلّلة ما يملأ البيوت العظيمة و الأمكنة الفسيحة؛ و ما كان الكافور الغير المبخّر رائحته تساوي رائحة المبخّر بل أعظم.

و زعم قوم[٥] آخرون أنّ الرائحة تتأدّى إلى الشم باستحالة الهواء المتوسطِ و انفعالِه من الرائحة من غير أن يخالطه شيء من أجزاء ذي الرائحة المتحلّلة عنه؛ فإنّه لولا انفعال الهواء ما أمكن انتشار الأبخرة في المواضع

١. الشفاء، همان، صص ۶۵ ـ ۶۷؛ ابن كمونه، صص ۲۷۳ ـ ۲۷۴؛ المشارع، ص ۱۶۱.
٢. م: + لطيف.
٣. الشفاء، همان، ص ۶۶.
۴. همان، ص ۶۷
۵. همان، ص ۶۶

الفسيحة في الزمان اليسير ـ على ما ذكرنا من روائح المسك و الكافور ـ.

و زعم آخرون[١] أنّ الرائحة تتأدّى إلى الشم لا بتحلل شيء و لا باستحالة الهواء المتوسط، بل الجسم ذو الرائحة يفعل في الجسم الذي لا رائحة له، من غير[٢] أن يفعل في الجسم المتوسط بينهما؛ بل يكون هذا المتوسط ممكّناً من فعل أحدهما في الآخر.

و احتج هؤلاء على بطلان المذهبين السابقين بأنّه لايمكن أن يتحلل من ذي الرائحة أجزاء تسافر مائة فرسخ أو أكثر؛ و لايمكن أن يبلغ استحالة الهواء من الرائحة مسيرة أيام متعدّدة، على ما هو واقع في الوجود. فإنّ المعلم الأول حكى أنّ في بعض السنين وقعت ملحمة ببلاد اليونانيين التي لايوجد فيها رَخَمَة[٣]؛ فسافرت الرُّخم إليها برائحة الجيف من بلادها؛ و بين البلدين عدّة أيام، و لا دليل لها إلّا الرائحة التي يمتنع وصولها إلى هناك بتحلل الأبخرة والاستحالات من الهواء.

قالوا: و لأنّ النار أشدّ إحالة للهواء و ما قاربها من الأجسام ذي الرائحة المحيل للهواء؛ مع أنّ القوية إنّما تسخّن ما حولها و لاتبلغ المسافة البعيدة.

و الذي اختاره رؤساء المشائين أنّ المشموم يجوز أن يكون هو نفس البخار المتحلّل؛ و يجوز أن يكون هو نفس الهواء المستحيل عن ذي الرائحة الذي صار له رائحة؛ فإذا بلغا إلى الشم أحسّت به القوة؛ و لو أمكن أن يلاقي المحسوسُ الحسَّ بذاته لأدركه من غير افتقار إلى واسطة؛ ثم بيّنوا أنّ الاستحالة لها مدخل في الإدراك؛ فإنّا إذا بخّرنا الكافور حتى أفنيناه بالكلية فإنّ رائحته تنتشر و تصل إلى حد معين.

فإذا لم نبخره و نقلناه من موضع إلى موضع، فإنّ رائحته تبلغ بذلك النقل أضعاف ما وصل إليه التبخير في الأول؛ و لولا استحالة الهواء لم يكن الأمر كذلك.

---

١. همان. ٢. ب: ـ غير.

٣. ب: زحمة ؛ رَخَمَة: نوعى كركس و لاشخور.

و أمّا حديث الرخَم[۱]، فيجوز أن يكون الناقل لتلك الروائح و الأبخرة المتحلّلة عن الجيف إلى تلك البلاد التي فيها الرخمُ هي الرياح القوية؛ فيحس بها الرخمُ المُحلِّقة في الجو العالي، القوية حس الشم، فيقصدها.

و يجوز أن يكون الرخمُ أدركتْ الجيفَ بحس البصر لا بالشم؛ فإنّ قلل بعض الجبال قد ترتفع إلى حد ترى من سبع مراحل؛ و شوهد و قد أمعنت النُسور في الارتقاء على قللها بقدر ضِعف تلك الجبال؛ و إذا كان كذلك مع ما أوتيت من قوة حس البصر، فيجوز أن ترى الجيفَ من مسيرة خمسة عشر مرحلةً فتسافر إليها.

و أمّا ما قاله أصحاب التأدية[۲]: لا بالتحلل و لا بالاستحالة، فإنّه بعيد، إذ التأدية إنّما تكون بنسبة ما و [نصبة][۳] للمؤدّي عنه إلى المؤدّي إليه؛ و الجسم ذو الرائحة لايفتقر إلى شيء من ذلك؛ فإنّ الكافور أو كل ما له رائحة لو أخذ إلى مسافة بعيدة أو فرَضنا عدمَه دفعة واحدة، أمكن بقاءُ رائحته في الهواء؛ فهو إمّا لاستحالة[۴] أو مخالطة[۵].

و لمتُقدّم هذه القوةُ لِشرفها، فإنّ البصر أشرف منها و من السمع؛ و السمع أشرف من الشم؛ بل اتّباعاً للمشهور.

و جماعة من المتألهين كأفلاطن و فيثاغورس و هرمس و غيرهم من أساطين الحكماء، زعموا أنّ الجواهر الفلكية و الكوكبية لها شمٌّ و فيها روائح. و رَدَّ عليهم المعلّمُ الأول و أتباعُه بأنّ البخار المتحلّل أو الهواء الذي له مدخل في إدراك الرائحة، لا وجود لهما هناك؛ فليس في عالم الأفلاك رائحة؛ و لا لها حس الشمّ.

و هو كلام ضعيف؛ لأنّه استقراء ناقص.

و أيضاً، إن عنى بقوله: «إنّ البخار و الهواء لهما مدخل في الرائحة»، أنّهما

---

۱. همان، ص ۶۸ ۲. همان، ص ۶۸

۳. نسخه ها: نصبه ؛ الشفاء: نصبة. ۴. ن: الاستحالة.

۵. پایان مطالب برگرفته از الشفاء.

جزءاها، فهو باطل؛ لأنّ المحل لايكون جزءاً من الحالّ؛ و لو كان كذلك لكان الجوهر جزءاً من العرض.

و إن عنى أنّهما شرطان للرائحة و الإدراك، فلايلزم من اشتراط شيء هاهنا اشتراطه هناك؛ فيجوز أن يكون لشيء واحد شرائط على سبيل البدل؛ فإنّ سواد القمر ليس معلّلاً بالكيفيات، مع أنّ الألوان هاهنا معلّلة بها؛ و الكلي جاز أن يكون له أسباب على سبيل البدل، كالحرارة التي قد تكون علّتُها المجاورة للنار[١] أو الشعاع أو الحركة.

فالحق أنّ هناك روائح أفضل و أشرف ممّا عندنا؛ بل ما عندنا مثالٌ و ظلٌّ لِما هناك؛ و لها شمّ غير مشروط بالأنف؛ و هو الإمكان الأشرف فيجب لها شمّ[٢]. ثمّ عند اتصالنا بها في نوم أو يقظة، نشمّ روائح طيِّبة لذيذة من مسك و عنبر و عود و غير ذلك ممّا هو أشرف و أعظم ممّا عندنا.

ثم أرباب العلوم الروحانية الشريفة متّفقون على[٣] أنّ كل كوكب له بخور[٤] مخصوص؛ و كذلك كل روحاني له دَخَن معروفةٌ يستنشقونها على زعمهم و يتلذّذون بها و بروائح الأطعمة المعمولة لهم؛ لاتؤثّر أعمالُهم بدونها، على ما شهدت التجربة بذلك.

و هذه من المسائل العظيمة التي لاتدرَك إلّا بالاعتبار و المباشرة و التجربة؛ فافهمْ.

القوة الرابعة : السمع[٥]

و هو قوة مودَعة في العصبة المفروشة على سطح باطن الصماخ[٦] يدرَك بها الأصواتُ بتوسط الهواء المنضغط بين القارع و المقروع.

---

١. م: النار.
٢. ن، ب: ـ شم.
٣. ن، ب: ـ على.
٤. ن، ب: بحوز.
٥. بيشتر مطالب برگرفته است از المشارع، ص ١٦٢ ؛ المباحث المشرقية، ج ١، صص ٤١٩ ـ ٤٢٢ و ج ٢، ص ٢٩٥ ؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٢، فصل ٥، ص ٧٠ ؛ ابن كمونه، ص ٤٧٢.
٦. ن: السماخ.

و أمّا ماهية الصوت، فهي الكيفية المدرَكة بحس السمع المستغنية عن التعريف؛ فإنّها أقوى الإدراكات و أظهرها، فيمتنع تعريفها بما [لايكون][۱] أظهر منها[۲].

و أمّا سببه المقتضي لوجوده، فقالوا: إنّه تموُّجُ الهواء. و ليس المراد بـ«التموّج» حركة انتقالية من هواء واحد بعينه؛ بل المراد بالتموج الحالةُ الشبيهة بتموّج الماء الذي يحدث بصدمٍ بعد صدمٍ و سكونٍ بعد سكونٍ[۳].

و أمّا سبب التموّج، فهو إمّا مسٌّ عنيف و هو المسمّى عندهم بـ«القرع» و إمّا تفريقٌ عنيف و هو المسمّى بـ«القلع».

و إنّما اعتبروا قيد «العنف»، لأنّا إذا قرعنا الصوفَ أو القطن بلينٍ فإنّه لايظهر لهما صوت؛ و كذلك في القلع، فإنّا لو قلعنا خشبة مغروزةً في صوف أو قطن لميكن لها صوت؛ بخلاف ما إذا كانت في مكان صلب.

و أمّا كون كل واحد من القرع و القلع موجباً للتموّج، لأنّ القارع يلجيء الهواء إلى أن ينقلب إلى خلاف جهة القرع بعنف شديد. و كذلك في القلع يتولّج الهواء بين الجسمين المنفصلين بعنف شديد؛ فإذا حدث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة يلزم حدوث الصوت أيضاً على كيفية مخصوصة؛ ثم يتأدّى التموّج إلى باطن سطح الصماخ و يؤدّىٰ معه الصوت المخصوص؛ فحينئذ يحصل سماع الصوت و تدرَك الحروف بسبب تقطيعات الحروف الحاصلة للصوت. و هذا السماع لايحصل إلّا عند وصول التموّج إلى الصماخ.

و برهانه أنّ الأصوات الواصلة إلينا من المواضع العالية يختلف وصولها بحسب اختلاف هبوب الرياح؛ و كذلك مَن وَضعَ فمَه على أنبوبة طويلة و وضع الطرف الآخرِ على أُذن إنسانٍ و تكلّم بكلامٍ فإنّه لايسمعه إلّا ذلك الإنسان الواصل إلى أُذنه التموّج دون غيره؛ و ذلك يدلّ على أنّ الوصول شرط في السماع. و الوصول لايكون دفعة بل يحتاج إلى زمان؛ فإنّا إذا رأينا إنساناً من

---

۱. نسخه ها: يكون ؛ تصحيح قياسي : لايكون.
۲. م: ـ بما يكون أظهر منها.
۳. ابن كمونه، ص ۲۷۵.

البُعد يضرب بالمِعول، فإنّا نرى الضربة في الآن و نسمع الصوت بعد ذلك بزمان طويل أو قصير يختلف ذلك بحسب بُعد المسافة و قربها؛ و لولا أنّ السماع متوقف على وصول الهواء المتموّج إلى الصماخ، لكانت الرؤية و السماع معاً.

و أوردوا على هذا[1] بأنّ وصول الصوتِ إلى الصماخ لو كان شرطاً في السماع، وجب أن لاتُسمع الكلمة من وراء جدار لا مسامّ فيه؛ و على تقدير أن يكون هناك مسامٌّ، فهي قليلة فيقتضي أن يتشوّش الأمواج الحاملة للصوت بصدمات الجدار؛ و حينئذ لايبقى تقطيعات الحروف و أشكالها كما خرجت من الحلق.

و وجه آخر[2] في أنّ الوصول و التأدي ليس بشرط في السماع، أنّ الهواء الحامل للحروف إن تأدّى كله إلى شخص واحد، وجب أن لايسمع غيره من الحاضرين؛ لأنّ الصوت المخصوص ما وصل دفعة إلّا إليه فقط؛ و إن كان الحامل كل جزء من أجزاء الهواء، فإذا تكلّم الإنسان بكلمةٍ وجب أن يسمعها السامع مراراً؛ لأنّ المتأدّىٰ إلى صماخه أجزاء كثيرة من الهواء و كل واحد منها حامل للكلمة.

و قد مال إلى هذا قومٌ و زعموا أنّه لا حاجة إلى التأدية و الوصول.

و الجواب: أنّ الجدار الحائل إن لم‌يكن فيه منفذ بالكلية، امتنع السماع؛ لأنّا نعلم بالتجربة أنّ الحائل كلّما كانت منافذه أقلّ، كان السماع أضعف؛ فإذا لم‌توجد المنافذ بالكلية وجب أن لايحصل السماع بالكلية.

و أمّا انكسار الحروف بصدمات المنافذ، فيجب أن تعلم أنّ تكوّن[3] الحروف إنّما يكون بإطلاق الهواء بعد حبسه؛ فلايكون التموّج[4] الفاعل للحروف مختصاً بكل الهواء دون أجزائه؛ بل الحق أنّ كل جزء من أجزاء[5] الهواء يتشكل

---

١. ابن كمونه، ص ٤٧٥: «و قد شكّك عليه ...».

٢. ابن كمونه، ص ٤٧٦.

٣. م: ـ تكوّن.

٤. ن: التمويج.

٥. م: كل حروف أجزاء.

بحروف الصوت؛ فالتمويجات الهوائية الواصلة دفعة أيّ جزء منها وصل إلى الصماخ حصل الشعور بذلك الصوت و الكلمة.

و الدليل على هذا، سماعُ الخلق الكثير الكلمة[1] الواحدة في مكان واحد في آن واحد و سماع البعض دون البعض عند تمويجات الرياح، بحسب شدة اضطراب بعض الأجزاء الهوائية دون البعض الآخر.

و اختلف الحكماء[2] في أنّ المسموع من الصوت، أهو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط، أو يكون الصوت القارع محسوساً، و قبل القرع حالة كونه في الخارج سالكاً إلى الصماخ محسوساً أيضاً؛ و هذا القول الأخير هو الأصوب، لأنّا إذا سمعنا صوتاً أدركنا جهته و قربه و بُعده؛ فلو كان المسموع إنّما هو الصوت حالة القرع فقط، لكان يجب أن لاندرك الجهةَ و القُربَ و البُعدَ لانتفاء أثر التموج عند الوصول إلى الصماخ؛ كما إذا لمسنا شيئاً فإنّا نشعر به لا من جهة لمسه بين وروده من قريب أو من بعيد؛ بل لاندركه إلّا من حيث انتهى إلينا، و ليس إدراكنا للصوت كذا، لأنّا ندرك جهتها و نميّز بين قربها و بُعدها؛ فالأصوات القائمة في الهواء من خارج مدركة[3].

و لايجوز أن يقال: إنّا إنّما أدركنا الجهة لأنّ الهواء القارع[4] توجّهَ إلينا منها؛ و إنّما أدركنا القُرب و البُعدَ لأنّ الأثر الحاصل من القرع القريب يكون أقوى من الأثر الحاصل من البعيد الأضعف.

لأنّا نجيب عن الأول، أنّ الصوت ربما كان على يميننا فنسدّ الأُذن الأيمن و نسمع الصوت بالأيسر، مع شعورنا بأنّ الصوت ورد من اليمين لأنّ التموّج[5] يصل إلى اليمنى أوّلاً، ثم ينعطف على اليسرى ثانياً، فنسمعه؛ فلايكون إدراك الجهة لأجل أنّ القارع ورد من تلك الجهة.

و عن الثاني، أنّ ما ذكرتموه لو كان حقاً، لكنّا إذا سمعنا صوتين من بُعد

---

۱. ن: للكلمة.
۲. ابن كمونه، ص ۴۷۶.
۳. پايان كلام منقول از ابن كمونه.
۴. م: ـ القارع.
۵. ن، م: التمويج.

واحد مع اختلافهما في القوة و الضعف، وجب على ما يقوله أن نحكم بأنّ الأقوى أقرب، و الأضعف أبعد، و الأمر ليس كذلك.

و ذكر أبو البركات البغدادي[١] أنّ إدراك الجهة و القرب و البُعد لايجوز أن يكون حاصلاً بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع، لِما ذكرنا؛ بل إنّما يحصل بتتبع الأثر الوارد؛ فإن كان ورودُه في زمان أطول فهو أبعد؛ و إن كان أقصر فهو أقرب؛ فإذا قرع صماخَنا هواءٌ و تتبعنا أثرَه بالتأمل الأثر و نسبة الأثر الواصل إلينا إلى ما قبله، فما قبله، حتى ينتهي إلى انقطاع الأثر و فنائه، فبهذا الطريق ندرك الصوت الوارد و زمان وصولِه و جهتِه و قربِه و بُعدِه و ما بقي من أمواجِه القوية و الضعيفة؛ فإن لم‌يبق في المسافة من الآثار ما يعرف به المبدأ لم‌يمكنّا أن نعرف من أحوال الجهة و القرب و البعد شيئاً؛ و إن بقي أثر مّا، فإنّا بقدر ما بقي ندرك شيئاً من ذلك الأثر؛ بحيث لو حصل شعورنا بآخر صوت الرعد[٢] لم‌نفرّق[٣] بينه و بين دويّ الرحىٰ القريبة منّا؛ و كذلك إذا سمعنا كلام إنسان على بُعد عشرة أذرع و كلام آخر على بُعد خمسة أذرع، و لم‌نرهما فإنّا نعرف بالإدراك السمعي و بتتبع الأثر أنّ أحدهما أبعد من الآخر.

و ذكر فخرالدين[٤] أنّ السمع إنّما يدرك نفس الصوت في جهة مخصوصة؛ و الجهة لاتكون مدرَكة بالسمع بل المدرَك هو الصوت فقط؛ فإنّه لو كان هذا الصوت حاصلاً في جهة أخرى، لكان صوتاً أيضاً غير مختلف باختلاف الجهات؛ و إذا كان المدرَك بالسمع نفس الصوت الحاصل في جهة معيّنة، فلايكون هذا موجباً لإدراك الجهة؛ و هذا ممّا يجب أن يتفكّر فيه.

و أقول: ما قال أحد إنّ الجهة التي هي أطراف الامتدادات مدرَكة بالسمع، و إنّما قالوا إنّ الصوت تحمله الأمواج الهوائية إلى الصماخ و هو المسموع؛ و لكن لمّا كان وصوله موقوفاً على حركة و زمان، و تلك الحركة واقعة في

---

١. المعتبر، ج ٢، صص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

٢. ب: ـ و إن بقي أثر ما فإنّا بقدر ما بقي ... بحيث لو حصل شعورنا بآخر صوت الرعد.

٣. ب: و إن لم‌نفرّق.

۴. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٩٧.

مسافة، و بيّنا أنّ الحق أنّ الصوت مدرَك في حال حركته في تلك المسافة، فإذا تتبّعنا الأثر أدركنا الصوت في جهة من المسافة؛ و الجامع للإدراكين هو النفس؛ فالنفس تدرك الجهةَ و الصوتَ معاً.

و من لوازم السمع إدراك الصوت في جهة، و لايلزم من ذلك أن تكون الجهة مدرَكة للسمع؛ على أنّ الحق أنّ هذه القوى الظاهرة لا إدراك لها و لا شعور بل هي آلات فيها استعدادات مختلفة تدرِكُ النفسُ الناطقة بواسطتها هذه المحسوسات فقط. و ليس هذا موضع يليق ببيان ذلك لمخالفته للمشهور، و لعلّنا ـ إن شاء الله تعالى ـ نعقد في أحوال القوى فصلاً.

و ليس الصوت نفس القرع و القلع لوجوه:

الأول: إمكان تعقل الصوت بدونهما.

الثاني: بقاؤه بعد الفراغ عن القرع و القلع؛ و لو كانا نفسه أو جزءاً منه ما بقي الصوت بعدهما[1].

الثالث: إنّ القرع و القلع يدرَكان بالبصر، و الصوت لايدرَك إلّا بالسمع؛ و ليس الصوت نفسَ الحركة التموّجية الحاصلة من القرع و القلع لإمكان تعقّل الصوت دونها، و تعقُّل الحركة التموّجية بدونه؛ ثم التموج يدرَك بحاسة أخرى غير السمع؛ فالصوت أمر عارض للحركة القرعية أو القلعية؛ فإذا انتهت تلك الحركة التموّجية ـ هوائية كانت أو مائية ـ إلى الصماخ، و في تجويفه هواء راكد، مَوَّجَه و شَكَّلَه بشكل نفسه؛ ثم وقع على الجلدة الممدودة على العصبة المقعّرة، كمدِّ الجلد على الطبل، فيحصل الشعور بذلك للقوة؛ و الحروف تدرَك بسبب التقطيعات.

[أصوات الأفلاك]

و أمّا أصوات[2] الجواهر الفلكية، فقد أثبت وجودَها أكثرُ القدماء، كهرمس

---

١. ب: ـ الثاني: بقاؤه بعد الفراغ عن القرع و القلع ...أو جزءاً منه ما بقي الصوت بعدهما.
٢. ب: ـ الجلد على الطبل فيحصل الشعور ... تدرَك بسبب التقطيعات و أمّا أصوات.

و **فيثاغورس** و **أفلاطن** و غيرهم من الأساطين؛ و منعها أربابُ البحث و النظر، **كالمعلم الأول** و أتباعه.

و الفيثاغوريون المُثبِتون للأصوات،[١] أثبتوا الهواء بينها و خروجه عنها، و إنّما لم نسمع تلك الأصوات لامتلاء أسماعنا منه.

و هذا كلام في غاية الضعف؛ فما أدري إثباتهم للهواء بينها أ هو لكونه متوسطاً في السماع ـ كما هو عندنا ـ أو هو رمز؛ و الأظهر أنّه رمز. فإنّ مراتب أولئك الحكماء الأفاضل أعظم من أن يخفى عليهم أمثال هذه؛ فإنّ أنواع العلوم الحِكمية الواصلة إلينا من استنباطاتهم و استخراجاتهم و كانت عزيزة عندهم يتكلمون بها على الرمز و الإيماء لمصالح.

و **أرسطو** هو الذي جمع تلك الأقاويل و كساها ترتيباً و تهذيباً.

و النافون لهذه الأصوات إنّما نفوها لعدم وجود المؤدّي للصوت من الهواء أو[٢] الماء؛ فإنّهم لمّا وجدوا هاهنا لايصحّ قيام الصوت إلّا بهما، و هما معدومان [هناك]، فهو استقراء ناقص؛ فإنّه يجوز أن يكون للشيء عدّة أسباب، فحينئذ يمكن أن تكون الأصوات الفلكية معلّلة بأسباب أخرى؛ كيف؟ و قد علمت أنّ التموّج و الهواء ليسا بجزءين من حقيقة الصوت و إنّما هما من مقوّمات وجوده؛ فيجوز أن يكون هناك أسباب غير ما ذُكِر ـ من القرع و القلع و التموج ـ التي لاتوجد في عالم الأفلاك.

و عدم سماعنا لهذه الأصوات لايدل على عدمها؛ فإنّه يجوز أن يكون عدم سماعنا معلّلاً بعدم الموصِل المؤدّي إلى أسماعنا.

ثم أصواتها إنّما تكون في داخلها لا سبيل إلى الخروج و هي غير منخرقة و لا في داخلها هواء يحمل الصوت إلينا؛ فلا مُبلِغ فلا وصول.

و قول بعضهم[٣]: لو كان لها أصوات لكانت عظيمة هائلة مناسبة لأجسامها فكان يجب أن تهدم الجبال الشامخة و تشقق الصخور الهائلة و

---

١. المشارع، ص ١٦٤.
٢. ب: و.
٣. همان‌جا.

العمارات الموجودة في العالَم، كما تفعله الرُّعود الهائلة و البروق الشديدة؛ فإنّ هذا كله إنّما يلزم إن لو كان هناك مُبلِغ و مؤدٍّ تلك الأصوات إلى هنا من هواء أو غيره.

و جميع[۱] السلّاك و الأفاضل الواصلين إلى الأمور الشريفة الروحانية من الفهلويين و البابليين و اليونانيين و الهند يُثبتون هذه الأصوات في العالَم الأوسط؛ لا في مقام جابلقا و جابرصا؛ بل في المقام الثالث المسمى عندهم هورقليا الكثير العجائب و الغرائب؛ يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك و ما فيها من الصور المليحة و المحاسن الأنيقة و الأصوات الموسيقية و النسب التأليفية التي يحيِّر لها العقل و يتعجب منها النفس.

و حُكي عن فيثاغورس أنّه عرج بنفسه إلى العالَم العلوي حتى سمع بصفاء جوهر نفسه و ذكاءِ قلبه نغمات الأفلاك و أصوات حركات الكواكب؛ و سمع مع أصوات حركات الأفلاك حفيفَ الأملاك؛ ثم رجع و رتّب عليها الألحان و النغمات و كمَّل علم الموسيقي و هو أول مَن تكلّم في هذا العلم؛ ثم تبعه نيقوماخس[۲] و بطلميوس و أقليدس و غيرهم من الحكماء؛ ثم كيف لايكون لها أصوات؟ و قد أُبدِعت على أتم و أحكم ما يمكن أن يكون عليه الأجسام المتحركة بالحركة الدائمة من الوثاقة و الصلابة و الملاسة؛ و الخلأ محال؛ فإذا احتكت بعضها ببعض، فلابدّ و أن يظهر لها ألحان و نغمات تناسب عشقها و شوقها.

و لايجوز أن تكون هذه الأصوات خيالات؛ فإنّ هذا المقام لايصل[۳] إليه إلّا[۴] السلاك و المرتاضون، و هم يعلمون حينئذ أنّه أرفع من الخيال؛ و لهم على صحة هذه الأمور موازين يميِّزون بها بينها و بين الخيال[۵].

فالحاصل، أنّ من لدن الفلك الأعظم إلى منتهى فلك القمر روح و ريحان و

---

۱. همان‌جا.
۲. ن: سعوماحس.
۳. م: يصل.
۴. م: ـ إلّا.
۵. م: + بها.

نغمات لذيذة و ألحان مُشجية و صُورٌ حسان و مساكن الحور و الولدان و هو سرور و خير كله لا ألم فيه. فأصوات العالم الفلكي بالألحان المطربة و النغمات اللذيذة مرتفعة دائماً بالتسبيح و التقديس و الثناء و المدح باللغات المختلفة و الألسنة المتفنّنة[1] للواجب لذاته، عزّ شأنه.

و قد اتّفق الحكماء أنّ العالم السفلي ظل للعالم العلوي؛ و كل ما يكون هاهنا يجب أن يكون هناك أفضل منه و أكمل؛ إذ لو لم يوجد النطق هناك لم يمكن وجوده هاهنا.

[في الصدىٰ]

و أمّا الصدى[2]، فهو تموّج من الهواء الراجع إلى خلف من مصادمة جبل أو حائط المنضغط بين كل واحد منهما و بين ما يقرعه من هواء آخر؛ فإنّ الكرة المرميّ بها الحائط إذا رجعت موّجتْ الهواء.

و الصدى، هل هو نفس الصوت الحادث من تموّج الهواء الثاني أو هو لازم تموج الهواء الأول المنعطف؟ و الأشبه أنّه هو تموّج الهواء المنعطف الثاني؛ و لأجل ذلك يكون على صفته و هيأته. و القرع الكائن من هذا الهواء المولّد صوتاً من تموّج هواء ثان، لايكون شديداً؛ و لو كان كذلك لأضرّ بالسمع.

و لايبعد أن يكون لكل صوت صدى عند كل مصادمة و لكن لايسمع؛ كما أنّ لكل ضوء عكساً و قد لايرى لِضعفه.

و إنّما لايسمع الصدى في البيوت، لأنّ المسافة إذا كانت قريبة بين الصوت و تعاكس الصوت، يقع الصوت و التعاكس في زمان واحد؛ فلايحصل التمايز بينهما، فلايقع الشعور بالعكس الصدائي؛ و لأجل هذا يكون صوت المُغنّي في البيوت أقوى ممّا يكون في الصحراء لانضمام العكس إلى الصوت

---

١. م: المتغيّرة.

٢. نسخه ها: صدا ؛ الشفاء، همان، ص ٧٥: صدىٰ ؛ عبارات متن به بيان المباحث المشرقية، ج ١، ص ٣٤٢ نزديكتر است.

الأصلي؛ بخلاف ما إذا كان التعاكس[١] بعيداً، فإنّ الزمان يفرّق بين الصوتين تفريقاً محسوساً.

و إذا كان الموجب للصدى شيئاً أملس، فإنّ الصدى يثبت زماناً لتواتر الانعكاس بسبب قوة الاندفاع؛ فيندفع الجزء الواحد من المنعكس مراراً كثيرة، كما هو في الحمامات.

و يكون بين كل صدمة و رجوعٍ تخلّلُ سكناتٍ على ما هو رأي الجماعة.

و يرد عليهم بأنّ الهواء إذا سكن، قبل الانعكاس فلاتنحفظ تقطيعات الحروف و تشكيلاتها، فلايسمع الصوت المخصوص من الصدى؛ و إن لم‌يسكن فقد خالفوا مذهبهم في إثبات السكون.

فإن أجابوا بأنّ التموّج الذي انتهى إلى مصادم يدفعه[٢]، ينضغط بينه و بين هواء آخر خلفه، يقرعه، فيموّجه و يُشكّله بشكل نفسه.

فيقال لهم إنّ الهواء لايكون له من القوة أن يشكّل بالتقطيعات هواء آخر؛ فإنّ الهواء جسم سيّال لطيف سريع الالتئام و الافتراق؛ فكيف يحفظ الشكل و تقطيعات الحروف.

ثم كان يجب أنّ الهواء الذي في الصماخ إذا تشوّش لايسمع شيئاً، لأنّ التموّجات تشوّشت و اختلفت.

فإن قالوا بأنّ الصوت يخرق الهواء و ينفذ فيه لِقوّته و شدّته فلايتشوّش.

فيقال: إذا تشوّش جميع الهواء الذي في الصماخ لايبقى للبعض الآخر قوّة النفوذ، و لايمكن أن يمتاز عن الهواء الثاني؛ و أنت فقد علمت أنّ القرع و القلع و التموّج غير داخلة في ماهية الصوت، بل هي أسباب مادية و فاعلية لوجود الصوت غير تامة. و السبب الأصلي المتمّم و المشكّل للصوت بالحروف و الحافظة[٣] زمانا[٤] مّا، هو بعض الروحانيين المتقدسين؛ و كذلك في الشمّ و الذوق و غيرهما.

---

١. ب: العاكس.
٢. ن: يوقفه.
٣. م: ـ و الحافظة.
٤. م: زمان.

القوة الخامسة : البصر

و هي تشتمل على بحثين:

البحث الأول: في المُبصَرات[1]

الأجسام إمّا تحجب ماوراءها عن الإبصار أو لا؛ فإن حجبت فهي الأجسام الكثيفة؛ و إن لم‌تحجب فهي الأجسام الشفافة.

و الأجسام الكثيفة إمّا أن لاتحتاج في رؤيتها إلى حضور جسم آخر غير الشاف و هو المضيء؛ أو تحتاج إلى حضور ذلك و هو الجسم المتلوّن.

ثم الشاف إنّما يصير شافاً بالفعل إذا صار المتلوّن متلوّناً بالفعل؛ و إنّما يصير المتلوّن متلوّناً بالفعل إذا قابلَه المضيء؛ و أمّا[2] قبل المقابلة فهو متلوّن بالقوة؛ و الشاف حكمه كذلك؛ فإنّه قبل أن يصير المتلوّن متلوّناً بالفعل يكون شافاً بالقوة؛ فإذا صار متلوّناً بالفعل صار الشاف شافاً بالفعل.

و بعض المتأخرين[3] زعم أنّ ألوان المتلونات هو نفس الشعاع الحاصل من المضيء؛ فسواد الأسود و حمرة الأحمر هو حصة[4] من الشعاع الحاصل من النيِّر، و إنّما اختلفت الألوان بسبب اختلاف الاستعدادات.

قالوا: و الألوان ليست حاصلة في الظلمة محجوبة بها؛ فإنّ الظلمة عدمية لاتحجب، فلو كان موجوداً لرُئي[5]. و اللون إنّما هو كيفية ينفعل عنها البصر، فإذا لم‌يحصل انفعال البصر عنها في الظلمة فلاتكون موجودة، و إذا لم‌تكن موجودة في الظلمة العدمية و وجدت في الشعاع فهي نفسه.

و الجواب أنّ هذا كلام في غاية الضعف؛ فإنّ عدم ظهور اللون في الظلمة لايدل على عدم اللون بل يدل على انتفاء شرط الظهور و هو الشعاع أو أمر آخر.

و قوله في حد اللون: «إنّه كيفية ينفعل عنها البصر»، فللخصم أن يمنع أنّ

---

١. المشارع، ص ١۶۴. تلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴٧۶ ؛ الشفاء، النفس، مقاله ٣، فصل ١، ص ٧٩.

٢. ن، ب: فأمّا.

٣. المشارع، ص ١۶۵.

۴. ن: حصه.

۵. ن: الرئي.

ذلك حدّ؛ فإنّ انفعال البصر عن الشيء لايكون نفس حقيقة ذلك الشيء بل هو تابع لحقيقته؛ فإنّ الشيء يجب تحققه أوّلاً ثم يلزمه بعد ذلك أن ينفعل عنه البصر ثانياً؛ و ليس انفعال البصر بالفعل لازماً للون، فإنّ بعض الأشياء المتلوّنة أو المضيئة غير مرئيّة بالفعل؛ إمّا لعدم باصرٍ أو لاختلال البصر أو لانتفاء قصد؛ فعُلِم أنّ انفعال البصر بالفعل لايكون لازماً للون.

فإن قال بأنّ انفعال البصر إنّما يلزم اللون عند حضور الباصر و المقابلة و التحديق، و الثلاثة موجودة في الظلمة، مع أنّا لانرى شيئاً، فالألوان في الظلمة معدومة.

فيقول الخصم: إنّما يكون انفعال البصر لازماً للون مع ما ذكرتم مع زيادة قيد آخر و هو إشراق الشعاع.

ثم إذا كان انفعال البصر متوقفاً على أمور أخرى وراء اللون ذكرناها، على ما يساعد عليه هذا الخصم، فلم‌يبق في اللون سوى استعداد انفعال البصر؛ فعدم انفعال البصر عن اللون في الظلمة لايدل على عدم الأمر المستعد له.

فإن قال بأنّا حيث وجدنا اللون وجدنا الانفعال؛ فهو رجوع إلى الاستقراء، فيجوز أن يكون في الظلمة لون و لاينفعل عنه البصر بالفعل.

و أيضاً، إذا كان مفهوم اللونية على ما ذكر كونها بحيث ينفعل عنها البصر بالفعل و كان الانفعال غير حاصل في الظلمة بالفعل، فلايكون الانفعال لازماً للونية بل يكون عرضاً عاماً للسواد التابع لتحققه.

و إذا كانت[1] اللونية عرضية للسواد و البياض، فلايلزم من انتفاء العرض بالفعل انتفاء ما[2] عرض له؛ و لأنّه لايلزم من عدم وجود اللون في الظلمة و وجوده عند الشعاع، أن يكون نفس الشعاع؛ فإنّه ربما[3] كان لازماً له أو من بعض شروط وجوده؛ فقد علمت أنّه لايلزم من تلازم شيئين اتحاد حقيقتهما.

طريق آخر: و الذي يدل على أنّ الشعاع غير اللون أن يقال لهم: أتأخذون

١. ن: كان. ٢. ب: ـ ما.
٣. م، ب: ربما.

اللون عبارة عن نفس الظهور للبصر، أو تأخذونه عبارة عنه مع جهة خاصة من سواد و بياض؟

فإن أخذتموه بالمعنى الأول، فهو باطل؛ لأنّ جميع أضواء[1] الشمس و الكواكب و النار ظاهرة للبصر مع كونها ليست نفس اللون؛ و إذا غلب الضوء الشعاعي على الشبح غاب سواده مع تحقق الظهور الشعاعي.

و إن أخذتموه بالمعنى الثاني، فإمّا أن تكون نسبة الظهور إلى السواد و البياض، كنسبة اللون إليهما في أنّهما لايزيدان على نفس السواد و البياض في الأعيان، أو لايكون كذلك، بل يكون الظهور زائداً على السواد و البياض و مغايراً لهما؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون الظهور من المحمولات العقلية، كاللون، و أن لايكون في الأعيان إلّا السواد و البياض؛ و حينئذ لايكون ظهور البياض في الأعيان إلّا نفس البياض؛ فيجب أن يكون الأتمّ بياضاً أو سواداً أتمّ ظهوراً و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ الثلج أتم بياضاً من العاج؛ فإذا وضعنا العاج في الشعاع، و الثلج في الظل، وجدنا الثلج أتمّ بياضاً من العاج؛ و وجدنا العاج الذي في الشعاع أنور و أضوأ من الثلج؛ و هكذا يكون الحكم فيما إذا وضعنا الأتم سواداً في الظل، و الأنقص سواداً في الشعاع؛ فإنّه يكون الأنقص سواداً أضوأ؛ و الأشد سواداً أنقص ضوءاً؛ فدلّ هذا على أنّ الأبيضية و الأسودية غير الأنورية؛ و اللون غير النور و الشعاع.

و لايجوز أن يقال: إنّ ذلك إنّما يكون كذا، لاعتبار[2] كونه في الظل الذي لايخلو عن الظلمة.

لأنّا نقول: فإذا عكسنا الأمر فنقلنا الأتم سواداً و بياضاً إلى الشعاع، و الأنقص إلى الظل؛ فإنّا نرى الأتمّ سواداً و بياضاً أنور و أضوأ مع بقاء شدة السوادية و البياضية؛ فبقي أن يكون الحق هو أنّ الظهور في الأعيان أمراً مغايراً للسواد و البياض فيكون الشعاع غير اللون، و هو شرط في ظهورها.

ثم قول المشائين إنّ الهواء ليس بمظلم لأنّه عبارة عن انتفاء النور فيما

---

١. ب: ضوء.

٢. ن: الاعتبار.

يمكن عليه التنوّر؛ فإنّه لايلزم من أن يكون بعض أسماء السلوب مع الإمكـان اسماً لشيء في بعض المواضع، أن يكون في الجميع كذا.

و الذي يدل على ظلمة الهواء أنّا إذا فتحنا أعيننا في الليالي المظلمة و لم نر شيئاً سمّينا ما عندنا ظلمة، سواء كان جبلاً أو جداراً أو هواءً طلقاً أو غير ذلك؛ سواء كان ذلك الشيء قابلاً للنور أو لم يكن قابلاً.

و الظلمة عند جماعة من الحكماء المتألّهين عبارة عن انتفاء النور مطلقاً من غير أن يشترط فيه الإمكان؛ فإنّا لو فرضنا العالَم خلأً أو فلكاً لا نور فيه، كان مظلماً؛ و لازَمَتْه الظلمةُ مع عدم إمكان النور فيه؛ و ليس هـذا الفـرض مـحالاً بالنسبة إلى ذات العالم، و إن كان محالاً بالنسبة إلى علله؛ فعند هؤلاء كل ما لا نور فيه فهو مظلم كيف كان.

البحث الثاني : في الإبصار[1]

زعم قوم من الحكماء الأوائل و جماعة من أرباب العلوم الريـاضية أنّ الإبصار إنّما هو مشروط بخروج شعاع من العين.

و منهم من قال: إنّ المرئي إذا كـان مـضيئاً و قـابَلَه البـصرُ حـدث فـي الرطوبة الجليدية صورة مساوية لصورة المرئي، فيحصل بذلك الإبصار.

و منهم من قال: إنّ الإبصار ليس بـالشعاع و لا بـالانطباع؛ بـل إذا كـان المرئي حاضراً و الحاسة سليمة و الشروط كلها موجودة، يحصل الإبصار.

أمّا القائلون بالشعاع فقد اختلفوا:

فمنهم من قال: إنّ الشعاع يخرج من العين ثم يتصل بـالمرئي و يكـون عنده الإبصار.

و منهم من قال: إنّ الشعاع الخارج يتصل بـالهواء المـتصل بـالمرئي و يصير ذلك الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي سبباً للإبصار.

---

١. المشارع، ص ۱۶۶ به بعد؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، فصل ٥، ص ١٠٢.

و الذي يدل على بطلان مذهب القائلين بالشعاع وجوه[1]:

الوجه الأول: إنّ ذلك الشعاع الخارج من العين إمّا أن يكون جسماً أو عرضاً؛ لا جائز أن يكون عرضاً، لأنّ الأعراض لايصح عليها الانتقال؛ فيمتنع وصفها بالدخول و الخروج؛ و لا جائز أن يكون جسماً و إلّا لوجب أن يختلف الإبصار عند هبوب الرياح و ركودها؛ كما اختلف بذلك سماع الأصوات؛ و لكانت الرؤية غير مختلفة بالقرب و البعد لكون الشعاع هو المبصر؛ فإذا اتصل بالمرئي أدركه كما هو، قريباً كان أو بعيداً.

فإن قلت: إنّ الشعاع لم‌يتصل بجميع المرئي بل بقدر ما اتصل به، فلأجل هذا لم‌يبصر الكل.

قلت: ما العلة الموجبة لتخصص جزء من المرئي بوصول الشعاع إليه دون سائر الأجزاء الباقية مع تساوي نسبة كل واحد من الرائي و المرئي إلى الآخر؟ و كيف[2] عجز الشعاع البصري عن استيعاب ظاهر شخص واحد من بعيد و لم‌يعجز عن استيعاب نصف كرة العالم التي هي الغاية في الكِبَر و البُعد؟ ثم قد نرى على جهات الجسم ـ الذي رأيناه صغيراً ـ أجساماً أخرى كثيرة و لانراه كما هو في نفس الأمر؛ فإن كان علة ذلك قصور الشعاع عن استيعابه وجب أن نعجز عن إبصار ما على جهاته و جوانبه.

الثاني: لو كان الشعاع جسماً به الإبصار، لكانت حركته على خط مستقيم على زاوية قائمة؛ فما رؤيت الأشياء على خطوط غير قائمة و لا المختلفات في الجهات، كفوق و أسفل؛ فإنّ كل جسم له طبيعة واحدة لايجوز أن يتحرك بتلك الطبيعة إلى جهات مختلفة؛ و إن كانت حركة هذا الشعاع إرادية فالإرادة إمّا أن تكون لنا أو له، فإن كانت لنا كان لنا أن نفتح البصر و لانرى ما يقابلنا من المضيء أو المستضيء بأن نقبض الشعاع إلينا بالإرادة، و ليس كذا؛ و إن كانت الإرادة للشعاع فهو حيوان متحرك بالإرادة؛ فيكون إدراكه لذاته لا

---

١. ابن كمونه، ص ٤٧٨ به بعد : الشفاء، همان، فصل ٥، صص ١٠٢ ـ ١١٣.

٢. ب: فكيف.

لنا؛ و كل ذلك محال؛ فكون الشعاع جسماً محال[۱].

الثالث[۲]: إنّ الشعاع لو كان جسماً به الرؤية، لكان رؤية ما في الخزف أولى ممّا في الزجاج، لكثرة المسام في الخزف بدليل الرشح.

و لايجوز أن يقال: إنّ رؤية ما في الزجاج و تحت الماء الصافي للمسام التي[۳] هناك ـ كما هو رأيهم ـ فكان[۴] يجب أن لايرى جميع[۵] ما في الزجاج و تحت الماء الصافي؛ بل كان يرى بقدر المسامّ الموجودة و نفس الأمر كذا، فإنّا قد نرى ما تحت الماء أكبر[۶].

الرابع: لو كانت الأشعة الخارجة من العين أجساماً به الرؤية، وجب أن لانرى الشمس و الكواكب، لكون الفلك لاينخرق بالشعاع الجسماني؛ و لوجب أن نرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما، و ليس كذا؛ بل نرى بِنصف كرة العالَم دفعة واحدة. ثم إذا غمضنا العين ثم فتحناها عاد دفعةً.

و **أمّا الفرقة الثانية من القائلين بالشعاع فيقولون**: إنّ حصول الإبصار بخروج شعاع من العين يتصل بالهواء المتصل بالمرئي؛ فيدلّ على إبطاله وجوه:

الأول: لو كان الشعاع الخارج من العين يفعل في الهواء، فيُحيله إلى كيفية صالحة لحصول الإبصار، لكان كلّما كان الناظرون أكثر كانت الكيفية الموجبة للإبصار أقوى، لقبول الهواء حينئذ بسبب اتصال الشعاع به للأشد و الأضعف؛ فكان يجب أن يكون الإبصار أقوى و أشدّ.

و كان أيضاً، إذا اجتمع ضعفاء البصر للإبصار، يكون إدراكهم للشيء أتمّ و أكمل ممّا إذا كانوا متفردين؛ لأنّ انفعال الهواء من المجموع أشدّ من انفعاله من الواحد المنفرد بالرؤية.

و كان يجب أن لانرى الكواكب، لامتناع وصول الهواء المنفعل إليها.

---

۱. م: فيكون الشعاع جسماً محالاً.
۲. م: الوجه الثالث.
۳. م: ـ للمسام التي.
۴. م: و كان.
۵. م: لايرى المسام التي.
۶. ن، م: أكثر.

الثاني: لو كانت الرؤية بانفعال الهواء عن الأشعة البصرية، فالأشعة المجتمعة لجماعة على جسم واحد بسبب استحالة الهواء، إمّا أن تتراكم أو تتدافع[١] أو تتداخل أو يماس كل واحد من الأشعة غير ما مسّه الآخر؛ و الأقسام [الأربعة][٢] باطلة.

أمّا التراكم، فلأنّه يوجب أن يكون الأبعد من الأشعة المتراكمة لايَرى صاحبُها ما يَرى صاحبُ الأقرب المماس للجسم المرئي؛ و كان يلزم أنّ الشخص إذا نظر إلى شيء بَعد نظرِ جماعة، أن لايرى كما يرى إذا نظر إليه قبلهم؛ و كان الشعاع المتأخر يرى المتقدم بمماسته له؛ و كان الجماعة الناظرون إلى شيء واحد، يكون بعضهم أولى بالسبق من البعض الآخر؛ و كل ذلك محال.

و **أمّا التدافع**، فإنّه يوجب أن يكون صاحب الأشعة المدفوعة لايَرى شيئاً مع التحديق و مقابلة المُضيء و المُستضيء؛ و ليس كذلك.

و **أمّا التداخل**، فقد عرفت استحالته.

و **أمّا القسم الأخير**، و هو الذي يماس كل شعاع غير ما مسّه الآخر، فيقتضي أن لايَرى أصحابُ الأشعة شيئاً واحداً و هو باطل؛ و هكذا يكون حكم الأهوية المنفعلة.

فإن قلت: بأنّ[٣] الهواء انفعل عن أشعة الجميع، فيصير إدراك الكل بذلك الهواء الواحد.

قلت: لو كان الأمر كذلك، لكان يكفي في رؤية الكل انفعال الهواء عن عيون البعض؛ فكان يجب على مَن قابَلَ جماعةً انفعل الهواءُ عن أشعة عيونهم أن يرى ما يرونه، و ليس كذا.

الوجه الثالث: لو كان الإبصار بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، لَما أمكن لأحول[٤] أن يرى الشيء شيئين؛ لأنّ كل جزء من الشعاع يقع على

---

١. ب: و تتدفع.
٢. نسخهها: الثلاثة. (تصحيح قياسى).
٣. م: إنّ.
٤. ب: الأحول.

موضع من الشعاع و ما مسّه[1] فلايمكن أن يرى غيره؛ و لايصح أن يرى الجزء الواحد مرتين، سواء وقعت الأجزاء الشعاعية على الجسم المرئي متفرقة أو مجتمعة على سبيل الاتصال، لا على سبيل التراكم، الذي قد عرفت استحالته.

و أيضاً، ما كان رؤية الشيء الواحد شيئين مختصاً بالأحوال؛ بل كان في الكل كذلك. فإنّا إذا غمضنا إحدى العينين و فتحنا الأخرى و رأينا بها الشيء بخروج الشعاع المتصل به، فإذا فتحنا العين الأخرى فتخرج منها أشعة أخرى توجب رؤية ذلك الشيء مرة أخرى؛ و هؤلاء الذين هم أصحاب الشعاع يقولون: إنّ جميع ما يرى من صور المرايا إنّما هو بانعكاس الشعاع البصري من المرايا إلى ما يحاذيها؛ مثلاً إذا وصل الشعاع إلى المرآة رآها؛ فإذا انعكس منها إلى جسم آخر رآه أيضاً معاً؛ فيكون الشعاع الواحد يرى شيئين معاً فيتخيّل إلى الرائي أنّ أحد الشيئين يراه في الآخر.

فإن اقتصرتَ على بطلان مذهب الانعكاس ببطلان أصل الشعاع بما ذكرناه من الوجوه، فلك ذلك؛ فإنّ الانعكاس يتفرّع على صحة القول بالشعاع؛ و لمّا بطل الأصل بطل الفرع.

و إن أردت أن تشرع و تبطل الانعكاس خاصة فخُذْ إليك وجوهاً:[2]

الأول: إنّ الناظر في الماء يرى صورة الثوابت و الكواكب؛ و يمتنع خروج شعاع من العين إلى سطح الماء؛ ثم منه إلى الثوابت؛ و من الثوابت يكرّ[3] راجعاً إلى الماء؛ كل ذلك السفرِ و الإيابِ الطويل في آن واحد؛ و يلزم من ذلك وقوع الحركة لا في زمان، و قد علمت استحالته.

الثاني: إنّ الناظر في المرآة الصغيرة يرى وجهه صغيراً مع كمال الصورة و الأعضاء و تمامها؛ فإذا انعكست الأشعة من المرآة إلى الوجه و عمّته و وصلت إلى جميعه، وجب أن يرى صورة وجهه كما هو، لا أصغر منه؛ و إن

---

۱. ن، ب: و ماسّه. ۲. برگرفته از المشارع، ص ۱۶۹.

۳. ن: يكرر ؛ ب: يكرّ ؛ م: ـ يكرّ.

انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه[١]، فكان يجب أن يرى ذلك البعض على ما هو عليه من كمال الصورة و الهيئة دون البعض الآخر؛ و إن انعكست و لاقت من كل عضو بعضه فما كنّا نرى صورة الوجه على تمامه بل من كل عضو بعضه؛ و الأقسام كلها باطلة.

الثالث: لو كان الإبصار بانعكاس الشعاع البصري، و كان الماء و البلّور يرى فيهما أشباح ما قابلَهما و صور ما وراءهما من الأجسام، و رؤية ما خلفهما إنّما هو لِما فيهما من التخلخل و تفرُّقِ الأجزاء و المنافذِ الموجب لنفوذ الأشعة البصرية فيهما و تفرقِّهما، فكان ينبغي أن لايرى كل واحد منهما تامّاً، بل كان رؤية أحدهما تامّاً يقتضي نقصان الآخر و بالعكس؛ فما كنّا نرى الشبح في الماء و البلّور و رؤية ما وراءهما تامّين، و هو محال.

الرابع: إنّا إذا نظرنا إلى المرآة فرأينا شيئاً و صورته معاً، فإمّا أن يكون الشعاع المبصِر للشيء الملاقي له الذي به الإبصار واحداً أو كثيراً؛ فإن كان واحداً وجب أن لايرى [إلّا شيئاً واحداً لا إثنين][٢]، كما هو الواقع؛ و إن كان الإبصار بشعاعين أحدهما منعكس و الآخر متأصل[٣]، فإمّا أن يتداخلا، أو يتّحدا بامتزاج و اتصال، أو ينفرد[٤] كل واحد منهما بحصة من الإبصار[٥]، أو يتناوبا.

و الأول محال؛ و الثاني يقتضي أن يكون ما نبصره صورة واحدة و هو خلاف الواقع؛ و الثالث يوجب أن يكون المبصَر بكل واحد من الشعاعين بعض الصورة؛ و بمجموع الشعاعين كلها؛ فيكون المرئي صورة واحدة لا صورتان؛ و المشاهدة تكذبه؛ و التناوب محال[٦]، و إلّا لكان المرئيّ لنا دائماً واحداً لا على التعيين.

---

١. م: ـ و عمّته و وصلت إلى جميعه ... و إن انعكست الأشعة منها إلى بعض الوجه.
٢. نسخه ها: الاشياء واحد الا اثنين ؛ تصحيح قياسي.
٣. م: متصل.
٤. م: يبصر ذلك.
٥. م: ـ من الإبصار.
٦. م: و أمّا التناوب فمحال.

فإن قال بتراكم الشعاعين فالتراكم[1] لايقتضي التعدد[2]، و إنّما يقتضي زيادة ظهور فقط.

قلنا[3]: و لو كان التراكم يوجب تعدداً، لكنّا[4] إذا نظرنا بإحدى العينين إلى شيء ثم فتحنا العين الأخرى عليه إنّا نراه شيئين.

الخامس: لو كانت الرؤية بالانعكاس، فإذا وضعنا خاتماً بين مرآتين وجب أن لانرى صوراً كثيرة؛ و التالي باطل؛ لأنّ الشعاع المنعكس من المرآتين إلى الخاتم إذا تكثر بأخذ الشعاع منه صوراً كثيرة، لزم أن يكون في المادة الواحدة بالنوع عن المبدأ الواحد صور كثيرة، و ذلك محال.

و لايجوز أن تكون الكثرة بسبب التأدي عن المرآتين، فإنّهما في جهتين مختلفتين؛ و على تقدير أن يكونا في جهة واحدة، فما كنّا نرى إلّا[5] صورتين فقط، و نحن نرى أكثر من ذلك.

و لمّا كانت الأشعة كلها عكوساً ليس فيها أشعة أصل، امتنع أن يكون التكثر بسبب ذلك؛ و ليست المماسة الشعاعية واحدة، و إلّا لأدّى صورةَ شيء واحد؛ و لمّا بطلت جميع الأقسام التي يمكن أن يكون الانعكاس بسببها، بطل القول بالانعكاس.

الوجه السادس: إذا نظرنا إلى المرآة و أبصرنا المرآةَ و الصورةَ المرئية فيها معاً في آن واحد، فإن كانت رؤيتُنا لتلك المرآة بالشعاع الذي كان قد انعكس عنها إلى ذلك الشيء المقابل، فتكون مفارقةُ الشعاع الذي به الرؤية المرآةَ غير موجب لانسلاخ صورة المرئي عن الرائي، فكان يجب عند إعراضنا عن الشيء أن نراه، لأنّ مفارقة الشعاع الذي به الرؤية عن الشيء المرئي غير موجب للانسلاخ؛ و إن كان رؤيتنا للمرآة و الشيء المقابل بجزئين من الشعاع أحدهما أصل و الآخر عكس، فيكون كل واحد منهما متخصصاً بما نراه؛ و

---

۱. م: و التراكم. ۲. ن: المتعدد.
۳. ن، ب: ـ قلنا. ۴. ن، ب: فكنّا.
۵. م: ـ إلّا.

المرآة و الشيء المقابل متباينان فتكون رؤيتهما كذلك متباينين، و ليس الأمر كذلك، فإنّا نرى الصورة في المرآة.

فإن قلت: إنّما رأينا الصورة كأنّها في المرآة و إن لم تكن فيها؛ لأنّ الشعاع يؤدّي الصورةَ إلى النفس من الطريق الذي تأدّت بها المرآة إليها؛ فيكون تأدّيهما إلى النفس على طريق واحد؛ فيلزم أن يرى أحدَهما مع الآخر؛ و إن كانا في نفس الأمر متباينين.

قلت: الشعاع الواصل إلى المبصَر[1] إمّا أن نفرضه باصراً أو مؤدّياً؛ و الباصر ما ينتهي إليه التأدية؛ فإن كان الشعاع الواصل إلى المبصَر هو الباصر بنفسه، فيكون المتصل بالمرآة منه غير المتصل بالصورة التي تترائى فيها؛ و يلزم من ذلك أن يكون الباصرانِ من الشعاعين و المبصَرانِ، أعني المرآة و الصورة المرئية فيها متباينة؛ فيجب أن نراهما متباينين، كما هما في الوجود، لا[2] أن نرى أحدهما في الآخر.

و أيضاً، إذا فرضنا هذا الشعاع نفسه باصراً و كان قد خرج من الإنسان و فارَقَه، فلايكون الإنسان في نفسه باصراً بل الشعاع الخارج، و هو محال.

و أمّا إذا فرضنا الشعاع الخارج مؤدّياً، و الباصر ممّا ينتهي إليه التأدية، فرؤيتنا للمرآة و ما يترائى فيها من الصورة معاً، إن كان لأنّ الشعاعين اختلطا في الطريق و تأدّيا إلى الباصر على طريق واحدٍ، فيلزم أن يكون الشعاع باصراً لا مؤدّياً؛ و قد فرضناه مؤدياً هذا خلف؛ و إن كان لأنّ كل واحد من الشعاعين يؤدّي شيئاً إلى باصر واحد، فإن صارا شعاعاً واحداً مؤدياً، لكون أحدهما مع الآخر، فلاتكون مفارقة الشعاع للمرئي توجب انسلاخ الرؤية؛ فكنّا نرى الشيء بعد الإعراض عنه، و ليس كذا؛ و إن كان لأنّ كل واحد من الشعاعين يؤدّي عين ما أدّى الآخر، فكنّا نرى أحدهما دون الآخر بل نراهما معاً؛ و إن أدّيا و هما اثنان إلّا أنّه لمّا كان منتهاهما واحداً رُؤيا معاً؛ فكان يجب في كل مبصرين أن نراهما معاً منتهاهما في التأدية واحد؛ و إن كان ذلك بسبب الاختلاط و المجاورة،

---

١. م: + بنفسه فيكون.
٢. ب: إلّا.

وجب أن يكون كل مبصَرين متجاورين كذا، لكون الشعاع الموصل إلى موضع واحد هو المدرك.

ثم إذا كان في مقابلتنا حيطان متجاورة متواصلة[١] و رأيناها كلها متواصلة، فالشعاع لابد و أن يكون قد لاقى جميع تلك[٢] الحيطان المتواصلة بتلك الأشعة؛ فإذا انعكست و أدّت إلى الباصر ما يبصر به، فكلّما كانت الخطوط الشعاعية أقرب إلى البصر، اشتدّت مخالطتها؛ فيرى بسبب ذلك مجتمعاً؛ و يقتضي ذلك أن يرى أحد الشيئين في الآخر، كما اعترف به أصحاب الشعاع. فإذا أدّت الأشعة و هي متواصلة و يشتد اجتماعها و اختلاطها، كلّما قربت من البصر و شدة ذلك الاجتماع و الاختلاط يقتضي رؤية أحد المبصرين في الآخر؛ فيجب أن نرى تلك الحيطان بعضها في بعض لانراها متواصلة.

الوجه السابع: لو كان الانعكاس بالشعاع لكانت حركته إمّا إرادية أو طبيعية أو قسرية، و الأقسام الثلاثة للتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا بيان بطلان الحركة الإرادية، فلأنّه يلزم أن يكون الشعاع حيواناً متحركاً بالإرادة و هو محال[٣]؛ و ليس انعكاسه بإرادتنا، و إلّا لَتَمَكّنّا مع التحديق و المقابلة مِن ردّ الانعكاس؛ فما كنّا نرى شيئاً؛ و ليس كذا.

و أمّا بطلان الحركة الطبيعية، فلأنّ الانعكاس يكون على جهات مختلفة؛ فإنّه[٤] ينعكس صورةَ إحدى المرآتين اللتين إحداهما فوق و الأخرى أسفل في الأخرى؛ و لا شيء من الحركة الطبيعية يتحرك إلى جهات مختلفة؛ فلا شيء من حركة الانعكاس بحركة طبيعية.

و أمّا بطلان الحركة القسرية، فلأنّ القسر[٥] لايحدث بسبب الملاسة؛ فإنّ الماء أكثف من الشعاع؛ و مع هذا إذا وقع على مرآة لاتصدمه المرآة مع كونه أولى بالترادّ من الشعاع اللطيف؛ إلّا أن يقال: إنّ طبيعة الشعاع تنافي الاجتماع مع

---

١. م: مواصلة.
٢. ب: ـ تلك.
٣. م: ـ و هو محال.
٤. م: ـ فإنّه.
٥. م: + لايحصل و.

المرآة؛ و حينئذ يجب أن ينعكس عن المرآة التي في وجهه إلى يمين الناظر أو يساره، و يرى به الشيء المقابل؛ و الأقسام كلها باطلة فبطل المقدم.

الوجه الثامن: إنّه إذا كانت مشاهدة الأشباح بالانعكاس، فالانعكاس إمّا بسبب ترادّ الملاسة أو الصلابة أو المجموع؛ لا جائز أن يكون لأجل الصلابة و إلّا لَما وقع الانعكاس عن الماء؛ فبقي أن يكون الانعكاس بسبب الملاسة، فيجب أن نرى في أجزاء الخشن صوراً، إذ[1] الأجزاء الثابتة متناهية بالفعل، فيكون هناك أجزاء مساوية وضع ما يفرض من الأجزاء؛ فيكون فيها ملاسة، فيجب أن ينعكس عنها في الجسم الخشن شعاعات و تترائى فيها الأشباح و ليس كذلك.

فإن قلت: إنّ أجزاء الأشعة إذا صغرت لايمكن أن يدرك بها شيء.

قلت: كل جزء وقع على شيء فإنّه يدركه و لايدرك ما لايقع عليه، سواء كان كبيراً أو صغيراً، و الجزء الكبير لا مدخل له في إدراك حصة غيره مما لايلاقيه، فالكِبَر و الصِغَر لا اعتبار له.

و الدليل على أنّ الصِغر لا مدخل له في عدم الإدراك، أنّ الشعاع الذي يخرج من العين ينبسط على نصف كرة العالَم دفعة؛ فتكون أجزاؤه في غاية الصغر و الدقة.

و بهذا يندفع قولهم: إنّ الأجزاء الصغار في الجسم الخشن منتشرة؛ فتنتشر الأجزاء الشعاعية؛ فلايرى بها الأشباح، فإنّ كل جزء من الشعاع إنّما يدرك حصّته مما يلاقيه، و لايدرك ما لايلاقيه؛ و لا مدخل ـ كما ذكرنا ـ للصغر و الكبر و الانتشار.

و مذهب أصحاب الشعاع و الانعكاس يتبيّن ضعفه بأقلّ سعي و لايحتاج إلى هذا التطويل؛ و قد طوّل في هذا الباب صاحب الشفاء[2] و المطارحات، و قد نقلنا

---

١. ن: إذا.

٢. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ٣، صص ٧٩ ـ ١٣١؛ المشارع، صص ١٦٩ ـ ١٧٤. در المشارع ٩ وجه ذكر شده است و شهرزورى با تقديم و تأخير و شرح و تفصيل در آنها تصرف كرده است.

عيون ما ذكراه.

و أمّا الذي يراه المعلم الأول أرسطاطاليس[1] و أتباعه، فإنّهم يقولون: إنّ الرؤية لاتكون بخروج شعاع من العين يلاقي المبصرات، و لا بدخول شيء إلى البصر، و إنّما تكون بانطباع صورة المرئي في آلة البصر و هي الرطوبة الجليدية، لا بأن تنتقل الصورة عن الشيء إلى الرطوبة الجليدية ـ فإنّ الأعراض لاتنتقل ـ بل تحصل تلك الصورة فيها من العقل الفيّاض، لاستعداد يحصل بالمقابلة؛ و القوى البشرية عاجزة عن تعليل ذلك. و الرؤية[2] لاتكون بمجرد الانطباع في الرطوبة الجليدية، و إلّا لكُنّا نرى الشيء الواحد شيئين لانطباعه في جليدتَي العينَين، و ليس كذلك؛ بل يتأدّى الشبح من الرطوبتَين في العصبتَين المجوفتين بواسطة الروح الذي فيهما إلى ملتقاهما الصليبي، فيحصل إبصار الشيء هناك، على ما يقولون.

و أمّا سبب رؤية الشيء الواحد شيئين، فيختلف أسبابه بحسب اختلاف المذاهب[3]:

فأصحاب الشعاع يقولون إنّ السبب فيه انكسار أوضاع الشعاع عند البصر، فيرى لذلك الشيء الواحد كشيئين متباينين.

و هذا باطل؛ فإنّ[4] الإبصار، إن كان بمماسة أطراف الشعاعات و قد اجتمعت، فيجب أن يرى المبصَر واحداً، و لايضر انكسار الأطراف الشعاعية.

و أمّا على قاعدة أصحاب الانطباع، فيقولون: إنّ رؤية الشيء الواحد إثنين[5] له أسباب[6]:

منها، انتقال الآلة المؤدّية للشبح الذي في الرطوبة الجليدية إلى ملتقى العصبتين المجوّفتين، فلايتأدّى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة؛ و

---

۱. المشارع، ص ۱۷۴. ۲. ب: فالرؤية.
۳. الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ۱۳۲ به بعد.
۴. م: لأنّ. ۵. ن، ب: إثنان.
۶. همان، ۱۳۴.

إنّما ينتهي كل واحد إلى جزء من الروح الباصر المرتّب هناك، لكون الخطين المؤدّيَين للشبحين[١] لم‌ينفذا نفوذاً يكونان[٢] متقاطعين عند ملتقى العصبيتين؛ فلأجل ذلك ينطبع من كل شبح خيال؛ و اعتبرْ هذا بلمسِ حمصة بإصبعين ملتويتين.

و منها[٣]، أنّ حركة الروح توجب أن يرتسم فيه الشبح قبل التقاطع[٤]، فيرى بسببه شبحين؛ كما يرتسم الشبح من الشمس في الماء الراكد مرة واحدة و[٥] في الماء المتموّج يرتسم مراراً كثيرة[٦].

و أمّا السبب في رؤية الأبعدِ أصغرَ و الأقربِ أكبرَ على قاعدة انطباع الشبح، أنّ الأبعد ينطبع في جزء أصغر من الجليدية، و الأقرب في جزء أكبر منها؛ فإنّا إذا توهّمنا خروج خطوط شعاعية من الجليدية إلى المبصَر على هيئة مخروط مبدأة من الجليدية دائرة صغيرة على قدرها و هذه الخطوط الخارجة إلى المبصَر مثلثات متّسعة الأسافل متضايقة الأعالي؛ فإذا كان المبصر قريباً، كانت الزوايا التي عند البصر عظيمة، فيرى المبصر[٧] كذلك؛ فكلما بعُد المبصر عن البصر[٨] يستدق المخروط، فيضيق زواياه التي عند البصر؛ و يضيق لأجله دائرة المخروط الصغيرة التي عنده[٩]؛ فيرى الشيء صغيراً؛ و لايزال هكذا كلما ازداد المبصَر بُعداً يزداد صغر الزوايا و الدائرة، إلى أن تنمحي الصورة بالكلية عند التوغل في البُعد فلاتبصر.

و اعترض بعض أفاضل المتأخرين على هذا الكلام من وجهين:

الأول: إنّا إذا نظرنا عند الاضطجاع إلى عمود قائم على الأرض، طوله عشرون ذراعاً على بُعد عشرين ذراعاً، و نظرنا في هذه الحالة إلى إنسان على

---

١. م: الشبحين.
٢. م: + على التقاطع أي يكونان.
٣. همان، ص ١٣٥.
٤. الشفاء: قبل تقاطع المخروطين.
٥. ب: ـ و.
۶. پایان کلام برگرفته از الشفاء.
٧. ن: للمبصر.
٨. م: المبصر.
٩. م: عندها.

بُعد ذراعين عنّا، فإذا وضعنا بصرَنا على سطح الأرض الذي صار العمود و الإنسان قائمين عليه، فإنّا لانرى ارتفاع العمود أقلّ من ارتفاع قامة الإنسان، مع[۱] أنّ الزاوية[۲] التي رأينا بها العمود نصف قائمة؛ و الزاوية التي رأينا بها الإنسان أعظم من نصف قائمة؛ لأنّه لمّا كان بُعد العمود عن البصر عشرين ذراعاً و الطول مثله، كان المربّع الحاصل منهما متساوي الأضلاع؛ فالخط المتوهم الخارج عن البصر إلى رأس العمود يكون قطراً للمربّع و قاسماً[۳] لتلك الزاوية القائمة إلى نصفين؛ فلا جرم رأينا نصف قائمة[۴].

و أمّا الإنسان إذا بَعُد عن البصر ذراعين[۵] و كان طوله أكثر من ذلك، فإنّ المربع الحاصل منهما يكون مستطيلاً، فيكون الخط المتوهم الخارج عن البصر إلى رأس الإنسان غير قاطع لهذا المربع بنصفين؛ فلا جرم رأينا بأكثر من نصف قائمة؛ فثبت أنّه لايلزم من صغر زاوية الإبصار أن يرى المبصَر أصغر و لا من كبرها أن يرى المبصر أكبر.

الوجه الثاني: إنّا إذا أبصرنا شيئاً على بُعد نصف ذراع، ثم تباعد عنّا خمسة أذرع، فإنّه لايتفاوت مقدار ذلك المبصَر و يتفاوت مقدار الزاوية جدّاً؛ فعلم أنّ صغر الزاوية لايوجب أن يرى المبصر أصغر و لاكبرها يوجب أن يرى أكبر.

و اعترض أصحاب الشعاع على أصحاب الانطباع بوجوه:

الأول: إنّ العقل الصريح يمنع انطباع العظيم ـ كنصف كرة العالم و الجبال الشامخة و المسافات الشاسعة ـ في المحل الصغير، و هي الرطوبة الجليدية؛ قالوا: فإن شنعتم علينا و قلتم: كيف يخرج شعاع من الرطوبة الجليدية يتصل بنصف كرة العالم دفعة واحدة فيدركه؛ فنحن نشنّع عليكم بما هو أظهر فساداً و أشدّ شناعة؛ فنقول: إنّ خروج جسم شعاعي صغير من البصر يَعظُم حجمُه

---

۱. ب: ـ مع.
۲. م: الرؤية.
۳. م: قطراً المربع قاسمين.
۴. م: ـ قائمة.
۵. در «م»، جاى اين كلمه سفيد و خالى است.

بعد الخروج عن البصر ـ إمّا بالتخلخل أو بأمر آخر ـ ثم يتصل بنصف كرة العالم فيدركه، أمر ممكن في نفسه؛ و أمّا انطباع نصف كرة العالم في الرطوبة الجليدية فهو أمر محال؛ لأنّ نصف كرة العالم إذا حلّت في هذه الرطوبة فإمّا أن تبقى على العظم الأول أو لا؛ فإن بقيت لزم مساواة العظيم للصغير و هو محال؛ و إن لم‌تبق لزم أن لايرى عظيماً، و هو مكابرة للعقل.

الوجه الثاني: لو كان الإبصار بالانطباع، فكنّا إذا أدركنا القربَ و البُعدَ الذي معناه حصول مقادير الأبعاد بين الرائي و المرئي، فكان يجب ارتسام هذه الأبعاد في البصر، و هو باطل لوجهين:

الأول: إنّ المبصَر الذي مقدار طوله عنّا ألْف ذراعٍ يمتنع ارتسامه في البصر، و إلّا لكان قد حصل في البصر الذي مقداره أقلّ من إصبع مقدار ألف ذراع، و ذلك معلوم البطلان بالبديهة.

الثاني: لو حصل في البصر ذي الامتداد امتداد آخر عند إبصار القرب و البُعد، لاجتمع في المادة الواحدة مقداران مختلفان، و هو محال.

الوجه الثالث: لو كان الإبصار بالانطباع، فالرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوَّنة، امتنع ارتسام الأشباح فيها، كما يمتنع ذلك في الهواء الخالي عن اللون؛ و إن كانت ملوّنة لزم أن لاتتأدّى الصورة الشبحية إلى ملتقى العصبتين و إنّما ترتسم في الجليدتين؛ فكان يجب أن يرى المبصَر شيئين لا شيئاً واحداً.

و أيضاً، لو كان لها لون، فإن كان لون المبصر على خلاف لونها لزم أن يرى لونه ممتزجاً من لون الجليدية و لون نفسه، كما إذا أكثرنا النظر إلى الخضرة ثم نظرنا بعد ذلك إلى الجسم الأبيض فإنّا نراه على لون ممتزج منهما؛ فإنّ الجليدية لمّا تكيّفت بالخضرة، فإذا نظرنا بعد ذلك إلى الأبيض امتزج اللونان؛ فهكذا يكون الحكم فيما نحن فيه.

الوجه الرابع: لو كان الإبصار بالارتسام في الرطوبة الجليدية لكان في موضع معين منها؛ فكان كل مَن نظر إليها يشاهد تلك الصورة الشبحية فيها مِن غير أن يختلف ذلك الإبصار باختلاف مقامات الناظرين؛ و لمّا اختلف، عَلِمنا أنّه

لا ارتسام هناك و لا صورة شبحية بالكلية.

و أجاب[1] بعض أصحاب الانطباع عن الإشكال الأول ـ الذي هو أقوى إشكالاتهم ـ و هو أنّ هذه الأجسام العظيمة التي ذكرتموها تقبل القسمة الوهمية إلى غير النهاية؛ و كذلك الجليدية أيضاً؛ فيجوز أن يكون اشتراكهما في هذا اللازم يجوّز[2] ارتسام العظيم في الصغير.

و هو كلام فاسد؛ فإنّ الأجسام المذكورة و إن قبلت القسمة الغير المتناهية و كذلك الرطوبة الجليدية، إلّا أنّ هذه الأجسام العظيمة تنقسم إلى أجزاء لاتحصى كل واحد منها أعظم من الجليدية مراراً كثيرة فضلاً عن أجزائها؛ فكيف يرتسم كل هذه الأجزاء العظيمة في الرطوبة الجليدية التي هي كالذرة؟ و هذا يناسب قولهم: إنّ الجبل يسعه [عشرة][3] بندقة؛ لأنّ كل واحد منها يقبل القسمة إلى غير النهاية و هذا التعليل ـ كماترى ـ أوهن من بيت العنكبوت.

و بعض المتأخرين[4] سلّم هذا و اعترف بأنّه لايمكن أن ينطبع في الجليدية إلّا ما هو بمقدارها، إلّا أنّ النفس تستدل بعد ذلك بالمقدار المرتسم فيها أنّ الشيء الذي صورته هذا كم يكون أصل مقداره.

و هذا[5]، و إن كان أجود ممّا ذكروه إلّا أنّه فاسد أيضاً؛ فإنّا إذا رأينا جبلاً مقدار ارتفاعه ألف ذراعٍ مشاهدة، فإنّا لانرى في البصر جزءاً[6] صغيراً، ثم نستدل به[7] على الباقي؛ بل نرى الكل دفعة واحدة مشاهدة لايمكن أن يُشكِّكنا فيه مشكِّك.

فإن قالوا بأنّ النفس تشاهد بصورة متقدرة تحصل فيها، فهم[8] يسلّمون أنّ المقادير الجرمية لاتحصل في النفس؛ و لو أمكن حصولها في النفس بدون البصر لاستغنت عنه، و ليس كذا.

---

۱. المشارع، ص ۱۷۶.
۲. م: نحو.
۳. نسخه ها: قشرة.
۴. همان‌جا.
۵. همان.
۶. م: شيئاً.
۷. م: ـ به.
۸. ب: فإنّهم.

ثم إذا كان المبصَر هو القدر الذي في الجليدية فيكون ممتازاً عن الباقي بمزيّة الإبصار، فلايكون[1] الباقي مبصراً.

و أجاب بعضهم أنّ المادة تقبل المقدار الصغير و الكبير، فيكون المقدار الصغير حاصلاً في مادة الجليدية على أنّه مقدارها، و المقدار الكبير حاصلاً فيها على أنّه مقدار شبح الشيء المبصر.

و هو فاسد أيضاً؛ فإنّ شبح المقدار العظيم إذا ارتسم في الجليدية، إن فضل على مقدارها، فالصورة الشبحية تجاوزت أطرافها الجليدية و جميع مدركات الإنسان، فلاتكون مدركة بل يكون المدرَك مقدار ما انطبع في المدرِك فقط؛ و إن لم‌تفضل الصورة الشبحية على الجليدية بل كانت مثلها فلايرى به الجسم العظيم كما هو؛ و ليس كذا، فإنّا نبصر الأجسام على ما هي عليه.

و أيضاً، الرطوبة الجليدية و ما يشاكلها من المرايا التي يظهر فيها الصور، إنّما ظهرت فيها لملاستها و صقالتها؛ و إذا لم‌تكن الصور في المرآة ـ على ما سيأتي و ساعدتم عليه ـ فلايكون في مرآة الجليدية صورة شبحية أصلاً، فسقط جميع ما ذكرتموه.

و أمّا صاحب المعتبر فإنّه لمّا وقف على ما أوردنا من الشكوك على قاعدتي الشعاع و الانطباع، استصوب ذلك كلّه و تحيَّر في كيفية الإدراك البصري بعد ذلك؛ فتفكر زماناً ثم استخرج لنفسه مذهباً في الإبصار غريباً عجيباً؛ فقال: إنّ الإبصار هو وصول النفس إلى المبصَر، لأنّ الإدراك هو أن تنال ذات المدرِك ذات المدرَك؛ فإذا أدركت النفس الجبلَ فتكون قد أدركت ذاته[2].

و هو كلام مختل[3]؛ لأنّ إدراك ذات الجسم بالبصر، إذا كان هو بملاقاة

---

١. ب: و لايكون.

٢. المشارع، ص ١٧٧ ؛ المعتبر، ج ٢، ص ٣٢٥: «نحن إذا رجعنا أذهاننا في هذا المحصول العام و هو أنّ الإدراك يتمّ و يتحقق بلقاء الذات المدرِكة للذات التي تدرِكها، وجدناها مصدَّقة به، مكذّبة لنقيضه» و نيز از عبارت او در همان جلد، ص ٣٢٣ تا حدودى مى توان اين مطلب را استنباط كرد.

٣. المشارع، ص ١٧٧.

ذاته فيكون هناك مماسة و اتصال، و يلزم من ذلك محالات:

منها: أن تكون النفس جسمية، ليصح عليها مماسة جسم آخر، و البرهان دلّ على تجردها عن المادة؛ ثمّ إذا كانت النفس متصلة و مماسة للجبل فلاتكون في تلك الحال متصلة بالبدن، فيمتنع عليها في هذه الحال إدراكها للبدن و تحريكها له، لأنّه قد فارقته و اتصلت بغيره، فيصير البدن ميّتاً إلى حين العود أو تكون النفس في حالة واحدة متصلة بجسمين و كائنة في موضعين.

و منها: أنّا إذا أبصرنا الشمس و القمر و باقي السيارات و الثوابت ـ و كانت الرؤية على زعمه باتصال النفس بها و مماستها لها ـ فيجب أن تعرف مقاديرها الخاصة و أبعاد ما بينها، من غير احتياج إلى برهان و تكلفات صعبة لمتحصل للحكماء إلّا في زمان طويل و أرصاد كثيرة؛ و كذلك الأفلاك كانت تعرف أجسامها و أحوالها و أعدادها و أبعاد ما بينها بالمماسة و الاتصال.

و منها: أنّ جماعة إذا أبصروا الشمس أو القمر أو شيئا مّا، فقد اتصلت نفوس الجماعة بذلك الشيء و ماسته؛ فيجب أن يتصل نفوسهم بعضها ببعض، فيدرك بعضها بعضاً و يعرف كل واحدٍ منهم نفس الآخر، و ليس الأمر كذلك.

و منها: أنّ النفس إذا أبصرت جبلين متباينين متباعدين دفعة واحدة و اتصلت بكليهما، فهل كان لها عند ذلك الاتصال امتدادٌ بحيث تلاقي أحد الجبلين بطرف و الآخر بطرف آخر، و[1] انفصلت إلى جزءين، فلاقى كل جزء منها جبلاً، أو يكون معنى واحد أو جسم واحد في زمان واحد في موضعين متباينين، و الأقسام كلها باطلة؛ فإن لميعن بنيلِ الذاتِ الاتصالَ و المماسة و الامتزاجَ، فالاتحاد لايتصور على غير هذه الوجوه و لميبق للملاقاة معنى سوى نفس الإدراك؛ فإن أراد به ذلك فهو استعمال على سبيل المجاز.

و منها: أنّا إذا رأينا صورة لا وجود لها في الأعيان في النوم، فقد رأينا صورة مع أنّها لا ذات له في الخارج؛ فالتزم أبو البركات بأنّها صورة في النفس.

و يرد عليه أنّه إذا جوّز حلول المقادير في النفس المجردة، فإذا تخيّلنا

---

١. م، ب: بطرف أو.

صورة جبل ثم تخيّلنا بعده صورة جبل آخر أصغر من الأول مع بقاء صورة الأول، فإن حلّ الثاني حيث حلّ الأولُ، بحيث لايفضل محل أحدهما على محل الآخر، فيلزم أن يكون في محل واحد مقداران، أحدهما كبير و الآخر صغير، فوقع فيما هرب عنه[١]؛ و إن حلّ كل واحد منهما في محل غير محل الآخر، إمّا بأن لايفضل عن الأول شيء، لكنه عند حلول الثاني امتدت النفس حتى يحصل فيها صورة الثاني، فالنفس تتخلخل و تتكاثف، فلها هيولى مشتركة فهي من جملة العنصريات؛ و إن فضل بمقدار ما يحل الثاني بحيث يكون كل جزء منها يختص بواحد، فالنفس لها مقدار فتكون جسماً أو حالّة في جسم؛ و على كل تقدير فقد وقع هذا الفيلسوف المسكين في أفحش ممّا هرب عنه من مذهب الانطباع.

و ليس عندي ريب في أنّ الرجل إذا لميدخل على الحكمة من أبوابها و لميهذّب نفسه بالأخلاق الشريفة و لميكمل ذاته بأنواع الحكمة النظرية و لميتلطف بالرياضات و المجاهدات لإدراك جوهر نفسه و ما فوقها من الروحانيين بمشاهدات و مكاشفات، ثم رام إدراك الحكمة و الأمور المهمّة الصعبة، و أراد أن يتصرف فيها دون تأييد قدسي، فقد حاول إدراك ما ليس في وُسعه و طاقته؛ فلا جرم يكثر غلطه و يعظم زلَله و يخبط في ميدان الحكمة خبط عَشواء، كما يفعله صاحب المعتبر و أمثاله.

و أمّا المذهب الحق في الإبصار، فلايكون بخروج شعاع و لا بدخوله و لا بانطباع شبح و لا باستدلال؛ و إنّما هو مقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة مرآتية؛ فعند وجود هذا الشرط يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصَر؛ فتدركه النفس مشاهدة. و هذا لايفهم حقَّ الفهم إلّا بعد الرياضة و إدراك النفس الناطقة.

خاتمة الفصل

اعلم أنّ الصور ليست في المرآة؛ و أعني بالمرآة كل صقيل يظهر عند

---

١. ن: منه.

مقابلته[١] الأشباحُ الروحانية؛ و لو كانت هذه الصورة في المرآة لوجب أن لاتختلف رؤيتنا لها بحسب اختلاف مواضع نظرنا إليها؛ فإنّ الهيئات الثابتة في الشيء لاتختلف باختلاف نظر الناظر إليها؛ و لأنّه إذا كان بين سطح المرآة و بين وجهنا ذراعٌ و لمسناها بإصبعنا وجدنا بين رأس الإصبع الظاهر في المرآة و بين الوجه الظاهر فيها مسافة لايفى بها عمق المرآة، فصور المرايا ليست فيها.

و أيضاً، هذه الصور لايجوز أن تكون في البصر و لا حاصلة بالانعكاس عن المرآة؛ فقد أبطلنا المذهبين؛ و لا هي في الهواء؛ لأنّه شفاف؛ و لو كانت في نفس المرآة لكانت في سطحها الظاهر؛ لأنّه هو المصقول فكانت تكون فيه كالسواد و البياض و سائر الأعراض المحسوسة؛ و حينئذ يجب[٢] أن لايختلف ظهورها بالمقابلة و غيره و ليس كذا؛ و لايجوز أن يكون ما تراه نفس ذلك الشيء تراه بطريق آخر، فإنّا قد نرى مثال شيء أصغر من ذلك الشيء بكثير، مع تمام هيئة جميع الأعضاء مع توجّهها إلى خلاف جهة ذلك الشيء؛ فالصور و الأشباح الظاهرة في جميع المرايا ليست في المرايا و لا في جسم من الأجسام أصلاً. و لمّا كانت الجليدية مرآة فتكون نسبتها إلى المبصَرات الظاهرة فيها كنسبة المرآة[٣] إلى الصور الظاهرة فيها.

* * *

---

١. م: مقابلتنا.

٢. ن، ب: وجب.

٣. ب: ـ و لا في جسم من الأجسام أصلا. و لمّا كانت ... الظاهرة فيها كنسبة المرآة.

الفصل الثاني

في الحواس الباطنة[1]

اعلم أنّ القوى[2] إمّا أن تكون مُدرِكة و إمّا أن تكون مُحرِّكة.

و المدركة إمّا أن تكون مدركة للكليات و هي النفس الناطقة؛ و إمّا للجزئيات و هي الحواس الظاهرة و قد مضى حالها.

و أمّا الحواس الباطنة، فإمّا أن تكون مدركة فقط، أو مدركة و متصرفة؛ و المدركة إمّا أن تكون مدركة للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية.

فالمدركة للصور الجزئية المحسوسة بالحواس الظاهرة تسمى بـ«الحس المشترك» و باليونانية «بنطاسيا»؛ و خزانته[3] «الخيال»، و هو الحافظ لصور الجزئيات بعد زوالها عن الحس المشترك.

و أمّا المدرِكة للمعاني الجزئية القائمة بالمحسوسات، ككون هذا الشخص صديقاً و ذلك الآخر عدوّاً، و هي «الوهم» و خزانته[4] «الحافظة» و هي التي تحفظ المعاني الجزئية.

و أمّا المدركة و المتصرفة فهي التي تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين اللتَينِ[5] للحس المشترك و الوهم، بالتركيب و التحليل، فتركِّب إنساناً

---

۱. المشارع، ص ۱۷۹ ؛ ابن كمونه، صص ۳۸۱ ـ ۳۸۲.

۲. م: + الباطنة.

۳. م: خزانة.

۴. م: خزانة.

۵. ن: التي.

له رأسان و بحراً من زيبق؛ و هي عند استعمال العقل تسمى «مفكِّرة»، و عند استعمال الوهم تسمى «متخيّلة»؛ فهذه قوى خمس:

القوة الأولى : الحس المشترك[1]

و هي القوة المرتّبة في مقدّم التجويف الأول من الدماغ؛ و هو المَنبت الذي ينبت منه أعصاب الحواس الظاهرة؛ يجتمع عندها مُثُل جميع المحسوسات الظاهرة؛ فتدركها على سبيل المشاهدة؛ فتكون الصورة المأخوذة من خارج منطبعة فيها مادامت النسبة بينها و بين المبصَر أو المسموع أو غيرهما محفوظة أو قريبة العهد؛ فإذا غاب المبصَر أو غيره انمحتْ الصورةُ عنها و لم‌تثبت زماناً معتبراً.

و مهما كانت الصور في الحس المشترك فهي محسوسة فقط؛ و إذا انطبع فيها صورة كاذبة كما للممرورين أحسّته؛ فإذا انتقلت الصورة إلى الخيال تصير متخيّلة لا محسوسة.

و احتج المشاؤون على إثبات هذه القوة بوجوه:

الوجه[2] **الأول**: إنّا إذا رأينا لون العسل نحكم عليه بأنّه حلو، و الحاكم بالشيء على الشيء، كالحكم على لون العسل بأنّ موضوعه حلو، لابد و أن يحضره المقضي به و عليه، فيكون مدرِكاً لكل واحد منهما، بناءً على أنّ التصديق يسبقه تصورُ الطرفين؛ فوجب إثبات قوة مدركة لمحسوسات[3] الحواس الخمس الظاهرة؛ و هذا الحكم ليس للنفس الناطقة، لأنّها مجردة عن المادة؛ فمدرَكاتها يجب أن تكون مجردة عن اللواحق المادية؛ فلاتدرك الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس المادية؛ فلابد من وجود قوة أخرى جسمانية مدرِكة لجميع هذه المحسوسات و هي الحس المشترك.

و اعترضوا على هذه الحجة من وجهين:

---

۱. المشارع، ص ۱۷۹. ۲. ب: ـ الوجه.
۳. ن: المحسوسات.

الأول: كما يمكننا أن نحكم على الجزئي بجزئي، فنقول: إنّ صاحب هذا اللون هو صاحب هذه الحلاوة؛ فيمكننا أن نحكم بالكلي على الجزئي، فنقول: إنّ هذا الشخص إنسان؛ فلو كان الحاكم على الشيئين لابد و أن يحضره المقضي[1] عليه و به، لكان لنا قوة واحدة تدرك الكلي و الجزئي، لكن المدرك للكلي هو النفس، فيكون المدرك لهذا الجزئي هو النفس أيضاً؛ فتكون النفس مدركة للجزئيات، و أنتم إنّما احتجتم إلى إثبات هذه القوة بناء على أنّ النفس لاتدرك الجزئيات، فسقط دليلكم.

الوجه الثاني: لِمَ لايجوز أن يكون المدرك لجميع المحسوسات هي الحواس الظاهرة، و يكون الحاكم عليها هي المفكّرة المتصرفة في الخزانتين بالتحليل و التركيب، و يستغني بذلك عن الحس المشترك؟

و حاصل ما أجاب به بعض المتأخرين عن هذا السؤال، أنّه منع أن يكون لنا قوة تدرك الكلي و الجزئي، بل قال: الذي يلزم أن يكون لنا قوة تدرك صورة مطابقة للإنسان؛ و تلك القوة تدرك الصورة المطابقة لهذا الإنسان؛ و هي الصورة الموصوفة بالعوارض الكلية، فيحصل لنا من ذلك صورة مطابقة لهذا الإنسان؛ و تكون من حيث هي تلك الصورة غير مانعة من وقوع الشركة، و إن كان الواقع من تلك الصورة في الخارج شخصاً واحداً و يكون إدراكنا لهذا الإنسان على الوجه الكلي، و حينئذ لايلزم أن يكون لنا قوة تدرك الجزئي من حيث هو جزئي.

و هذا جواب ظاهر الفساد؛ لأنّه لايجوز أن يريد بالقوة المدركة للجزئي من حيث هو كلي الحس المشترك؛ فإنّه لايدرك الكلي بوجه مّا، بل يكون مراده بتلك النفس الناطقة[2]، و يلزم من مفهوم كلامه أن لاتكون النفس مدركة للجزئيات من حيث هي جزئيات، و هو خطأ؛ فإنّها تدرك جميع الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة و الباطنة بواسطة قواها؛ فتدرك زيداً موصوفاً بجميع العوارض الغريبة الجزئية من كم و كيف و أين و وضع و غير ذلك، لكنّها

---

١. ن: المقتضي. ٢. ب: الباطنة.

تدرك الكليات بذاتها من غير افتقار إلى شيء من تلك القوى.

و الأدلّة التي ذكرناها في أنّه يمتنع أن ينطبع شيء في الرطوبة الجليدية بعينه تدل على أنّه يمتنع أن ينطبع في الحس المشترك شيء أو في موضع من الدماغ.

ثم الذي يدلّ على نفي الحس المشترك، أنّا إذا أحسسنا بالملموسات و المذوقات و المشمومات و المسموعات و المبصرات بقواها الخاصة بها[١]، ثم أحسسنا بها مرة أخرى بالحس المشترك، فنكون قد أحسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين: إحديهما بالحواس الظاهرة، و الثانية بالحس المشترك؛ و نحن نجد من أنفسنا عند إحساسنا بهذه المحسوسات أنّا لانحس بها إلّا مرة واحدة؛ فنعلم بالضرورة أنّا إذا رأينا زيداً[٢] قائماً فإنّا ما رأيناه في الحالة الواحدة إلى أوان غيبته عن الحس إلّا مرة واحدة فقط، و ما عدا ذلك فيأباه صريح العقل.

و أيضاً، فالحس المشترك قوة واحدة حالّة في محل واحد؛ و الواحد من غير تعدد الآلات و القوابل لايصدر عنه إلّا واحد، على ما هو مشهور من قواعدهم؛ ثم يقولون: إنّ الحس المشترك يدرك جميع أنواع المحسوسات بالحواس الظاهرة، و هو يناقض ما ذكروه من القواعد.

الوجه الثاني[٣] من الوجوه التي أثبتوا بها الحس المشترك، قولهم: هو أنّا نرى القطرةَ النازلة من العلو خطّاً مستقيماً؛ و النقطةَ الدائرة بسرعة خطّاً مستديراً، كل ذلك على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل؛ فإمّا أن يكون ذلك كذلك في الخارج و هو محال؛ فإنّه ليس في الخارج إلّا نقطة، فالنقطة المتحركة عند وصولها إلى مكان مقابل للبصر يرتسم فيه نقطة ثم تزول عنه بزوال المقابلة التي إنّما تحصل في آن يحيط به زمانان لاتكون حاصلة فيهما، لأنّ الحركة غير قارة الذات، فلو لم‌يكن لنا قوة غير البصر يرتسم فيها النقطة و تبقى

---

١. م: ـ بها. ٢. ب: رجلاً.

٣. المشارع، ص ١٧٩ ؛ ابن كمونه، ص ٤٨٣؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٢٣.

فيها زماناً ليتصل بها باقي الارتسامات المتتالية في البصر لم‌يمكن أن نرى خطأ، فبقي أن يكون فينا قوة أخرى تدرك ذلك؛ و لايجوز أن تكون هي القوة الباصرة فإنّها لاتدرك إلّا ما يقابله؛ ففينا قوة تدرك الأمور الجزئية مشاهدة و تسمى بالحس المشترك.

الوجه الثالث[1]: إنّ النائم و المُبَرْسَم و بعض المرضى يشاهدون صوراً محسوسة لا وجود لها في الخارج؛ إذ لو كانت موجودة لرآها كل سليم الحس، و ليس وجودها في بعض الحواس الظاهرة، لأنّ جميعها معطّل إمّا بالنوم أو بأمر آخر؛ فيلزم أن تكون في قوة أخرى تدركها على سبيل المشاهدة لا على سبيل التخيل، و هو الحس المشترك.

و أورد فخرالدين[2] على الوجه الثاني أنّ تلك الارتسامات لِمَ لايجوز أن يكون اتصالها بالهواء، فيكون كل تشكل يحصل في جزء من الهواء عند وصول النقطة إليه ينضم إليه قبل زواله تشكل لاحق فيتصل التشكلات، فيرى لذلك خطأ؟ و الارتسام في الهواء أولى من الارتسام في الحس المشترك، لأنّ مشاهدة ما لا وجود له في الخارج سفسطة و جهالة.

ثم قال: و لِمَ لايجوز أن يكون هذه الارتسامات في البصر؟ و قولهم: إنّ البصر لايرتسم فيه إلّا صورة ما قابَلَه[3]، فلم‌يذكروا عليه برهاناً.

و أجاب عنه بعض المتأخّرين بجواب لايستحق أن يذكر، و هو كلام من لم‌يفهم مباحث القوى و لا النفس و لا عرف كيفية ارتباط النفس بالقوى.

و الجواب الحق أنّ الهواء لِلطفه و سرعة التيامه و افتراقه لايحفظ الشكل بل الماء مع كونه أكثف منه لايحفظ الشكل؛ و حفظه يحتاج إلى يبوسة مّا، و مع كون الارتسام في القوة في الهواء محال، إلّا أنّ الارتسام في الهواء أقلّ استحالة فيما إذا كان المرتسم أعظم من محل القوة؛ فقد صدق في قوله: إنّ الارتسام في

١. المشارع، ص ١٧٩. ٢. شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٣٤.
٣. المشارع، ص ١٧٩؛ شرح الإشارات، همان: صورة المقابل.

الهواء أولى[1]؛ و ما ذكرناه أنّه لايجوز أن يرتسم في الجليدية صورة أو شبح. و إبطال مذهب الانطباع بالكلية يكفي في جواب السؤال الثاني؛ فظهر أنّه لايرتسم في الحس المشترك شيء؛ لست أقول: لايظهر فيه شيء، فإنّه من جملة مرايا النفس الذي يظهر فيه الأمور الغريبة العجيبة.

القوة الثانية : الخيال[2]

و يسمى بـ«المصوِّرة» و هي مرتّبة في آخر التجويف الأول؛ يجتمع عندها مُثُل جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس و عن الحس المشترك أيضاً فتدركها، و هي خزانة الحس المشترك تؤدي إليه على سبيل الاستخزان، و قد تخزن ما ليس مأخوذاً عن الحس المشترك بل عن المفكِّرة؛ كما إذا تصرفت في الصور التي فيها بالتحليل و التركيب، فركّبت[3] صورة منها أو فصّلتها استحفظتها في هذه الخزانة أيضاً.

و إنّما حكمنا على الخيال أنّه خزانة للحس المشترك، لأنّا إذا شاهدنا زيداً مثلاً، ثم ذهلنا عنه زماناً، فإنّ صورته تبقى في ذلك الزمان في الخيال، لأنّا إذا شاهدناه بعد ذلك مرة أخرى، فإنّا نحكم عليه بأنّ هذا المشاهَد هو الذي شاهدناه قبل ذلك؛ فلو لمتكن صورته محفوظة عندنا ما أمكننا أن نحكم أنّ هذا المشاهَد هو الذي شاهدناه قبل ذلك.

و استدلوا على مغايرة هذه القوة الحافظة للحس المشترك بوجوه:

الأول: إنّ صور جميع المحسوسات إذا تأدّت من حواسها إلى الحس المشترك و انطبعت فيه، كانت حينئذ مشاهدة؛ و إذا كانت في خزانة الخيال لمتكن مشاهدةً بل كانت متخيلة؛ فالحس المشترك غير الخيال.

الوجه الثاني[4]: الدالّ على مغايرتهما أنّ الحس المشترك قابل، له قوة أخذِ

---

۱. ب: ـ أولى.
۲. ابن كمونه، ص ۴۸۳.
۳. م: فيتركّب.
۴. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۳۵، از قول فخرالدين.

هذه الصورة[1]؛ و أمّا الخيال، فله قوة حفظِها، و القابل غير الحافظ، لوجهين:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الواحد لايصدر عنه إلّا الواحد[2]، فلايكون الذي له قوة القبول بعينه هو الذي له قوة الحفظ؛ و لأنّ الحفظ لايحصل بما يحصل به القبول، لأنّ الماء له قوة قبول الصورة و أخذِها و ليس له قوة حفظها.

الوجه الثالث[3]: إنّا قد نستحضر صور جميع المحسوسات تارة و نذهل عنها أخرى، ثم ذلك الذهول قد يكون مع نسيان و قد لايكون؛ فإنّ الاستحضار لمّا كان عبارة عن حصول الصورة في القوتين، و كان الذهول عبارة عن حصولها في القوة الحافظة دون القابلة، و النسيان هو زوال الصورة عن القوتين جميعاً، فالذي عنده الذهول غير الذي عنده الحضور، فالحس المشترك غير الخيال.

و الكل ضعيف: أمّا استدلاله لكون الخيال خزانة بأنّا نذهل عن الصورة زماناً و انحفاظها في ذلك الزمان بعد الغيبوبة عن الحس المشترك في الخيال، فإنّ هذا القدر لايدل على أنّها كانت في الخيال محفوظة؛ و لِمَ لايجوز أن تكون الصورة منقوشة في بعض الأفلاك و محفوظة فيها فتستفيدها النفس و تستحضرها من هناك إمّا بطلب أو بغير طلب، بسبب حركات فلكية و مناسبات إدراكية؟ و قد يتفق أنّا ننسي شيئاً[4] إمّا صورة خيالية أو معني وهمياً يكون في الحافظة على زعمهم، ثم إنّا نجتهد كثيراً في ذُكرِه فلانذكره، ثم إنّا نظفر به بغتةً و نذكره و نستحضره؛ فلو كان في بعض القوى البدنية لميجز أن يغيب عن النفس المدبِّرة للبدن و جميع ما فيه؛ و كيف يغيب عن الخازن النوراني شيء وضَعَه في خزانته و ليس بينه و بينه حجاب و لا مانع جسماني؛ فإنّه مجرد عن المادة مُشرِف[5] على البدن و على ما فيه من الخزائن و الذخائر في الأحوال. فالتذكر لابد و أن يكون من عالم الأفلاك.

---

۱. م: الصور.
۲. ن: واحد.
۳. همان، ص ۳۳۸، از قول فخرالدين.
۴. م: يتفق إزاء شيء بشيء.
۵. ن: مشرق.

و لو كان في الخيال صور منطبعة لكانت حاضرة و أدركتها النفس، و نحن لانجد في أنفسنا عند غيبة زيد و ذهولنا عنه شيئاً مدركاً له، فإذا أحسسنا بشيء يناسبه أو تفكّرنا فيه بسبب من الأسباب ينتقل فكرنا إلى زيد، فتستفيد النفس ذلك من عالم الأفلاك.

و بما ذكرنا من امتناع انطباع[1] العظيم في الصغير، يمتنع أن ينطبع في الخيال شيء؛ فإنّا قد نتخيل الأفلاك العظيمة و ما فيها من الكواكب الكثيرة و الجبال الشامخة و البحار الهائلة و غير ذلك من المسافات الواسعة[2]، فكيف ينطبع جميع ذلك في الخيال الذي يكون بقدر إصبع؟ ما هذا إلّا عجيب! و إنّي لأتعجّب من المعلّم الأول و أصحابه مع ما آتاهم الله من الذكاء و الفطنة و الفضيلة التامة و استخراجِ الأمور اللطيفة و المسائلِ العويصة المشكلة، كيف غفلوا عن هذا و أمثاله! و ما لذلك سبب إلّا ترك السلوك و التجرد و الرياضة و اشتغالهم بملاذ الدنيا؛ فالقوم كانوا من رؤساء العالَم و أشراف الناس و أفضل الخلق.

و بهذا يندفع استدلالهم على التغاير بين الحس المشترك و الخيال في الوجه الأول و الثالث[3].

و قولهم في الوجه الثاني: إنّ القابل غير الحافظ، فنقول لهم: الذي حفظ شيئاً إن كان قابلاً، فقد خالفتم ما قلتموه: إنّ القوة الواحدة لايصدر عنها أثران؛ و حينئذ لايصح قولكم إنّ الحفظ يحصل بما لايحصل به القبول.

و إن لم‌يكن الحافظ قابلاً، فهو محال، لأنّ الحافظ إذا لم‌يقبل تلك الصورة كيف يمكن أن يحفظها؛ فإنّ الحفظ فرع القبول؛ فمهما لم‌يقبل الشيء فإنّه لايتصور أن يحفظه.

ثم الذي يدلّ على أنّه لاينطبع في هذه الخزانة شيء، أنّه لو جاز أن ينطبع فيها الصور[4] الكثيرة المختلفة مع صغرها، يلزم أن تقع النقوش[5] التي لها

---

۱. ب: ـ انطباع.

۲. ن، ب: الشاسعة.

۳. ب: ـ و الثالث.

۴. ب: الصورة.

بعضها على بعض و يختلط البعض بالبعض و يخيل جميع تلك الصور، فلايمكننا بعد ذلك تخيل شيء منها و لا استحضاره؛ و كذلك الحكم بالحس المشترك.

و إن رجعتم عن مذهبكم و قلتم: ما ارتسم فيها صورة شيء بالكلية، فهو المطلوب.

و أيضاً، إذا كان الإدراك عندهم هو حصول صورة المدرَك في المدرِك، فإذا كانت الصور منطبعة في هذه القوة تكون لا محالة حاصلة فيها و المدرك هو القوة الحالّة في محل هذه الصور فتكون الصور دائماً حاصلة لها، فيلزم أن تدركها دائماً و ليس كذلك؛ فعَلِمنا أنّه ليس هناك ارتسام صورة.

و قولهم: إنّ محل الحس المشترك و الخيال هو البطن الأوّل من الدماغ، إلّا أنّ الحس المشترك في مقدّمه و الخيال في مؤخّره؛ و يلزم من ذلك أنّه إذا اختلّ أحد الفعلين باختلال محله أنّه لايختلّ الآخر و ليس كذا؛ فإنّهم يقولون: متى اختلّ أحد الفعلين اختلّ الآخر، و حينئذ لايمكن الاستدلال بتغاير القوتين، لتغاير محليهما.

القوة الثالثة : الوهمية[6]

و هي القوة التي يدرِك بها الحيوانُ المعاني الجزئيةَ الغير المحسوسة بالحواس الظاهرة التي لم يتأدّ[7] إليها من الحواس، كإدراك الشاة معنىً في الذئب موجباً للهرب و هي العداوة، و إدراك زيدٍ معنىً في عمرو موجباً للطلب و هي المحبة و الصداقة و الموافقة و أمثالها من المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات.

و إذا لم تكن للحواس الظاهرة و لا للحس المشترك و الخيالِ قوةٌ إدراكها،

---

٥. م: النفوس.

٦. المشارع، ص ١٨٠ ؛ شرح الإشارات، ج ٢، ص ٣٤١ ؛ ابن كمونه، ص ٣٨٣.

٧. ن: لم يتأذى.

فلابد من إثبات قوة أخرى غيرها تدركها و هي «القوة الوهمية».

و أيضاً، كون هذه المعاني المدرَكة بالقوة الوهمية لم‌يتأدّ إليها من الحواس الظاهرة، فهو دليل على مغايرتها للحس المشترك و الخيال.

و كون القوة الوهمية موجودة في الحيوانات العُجْمِ يدل على مغايرتها للنفس[۱] الناطقة على ما يقولون.

و وجه آخر في مغايرتها للنفس، أنّها ربما خُوِّف من شيء لاينبغي أن يخاف منه، كالثبات عند الموتى؛ و النفس الناطقة تؤمنه من ذلك الخوف، و نعلم بالضرورة أنّ الذي يؤمن غير الذي خَوَّف.

و ذكر بعضهم[۲] أنّا إذا حكمنا على هذا الشخص المحسوس بكونه عدوّاً، و المدرِك للعداوة و الحاكم بها هي القوة الوهمية و هي موجودة في الشخص[۳]، فتكون القوة الوهمية الحاكمة مدرِكة لمعنى العداوة و مدرِكة للشخص أيضاً، لأنّ الحاكم بشيء على شيء يجب أن يكون مدركاً لكل واحد منهما، فيكون المدرِك للمعاني هو المدرِك للصور، فالوهم و الخيال قوة واحدة؛ و هذا قريب و سيأتي تتمته[۴].

القوة الرابعة : المتخيلة[۵]

و هي المدركة و المتصرفة. و هي قوة من شأنها التركيب و التفصيل؛ فتركّب الصور و المعاني التي في الخيال و الحافظة بعضها ببعض؛ فتجمع بين المختلفات المتباينة و تفرِّق بين المتناسبات المجتمعة و تمثّل أموراً لاتوجد في الخارج.

و مثال تركيبها الصور الخيالية بعضها ببعض أن تركّب إنساناً له ألف

---

۱. ن، ب: النفس.
۲. مقصود ابن كمونه است در شرح التلويحات، ۴۸۵.
۳. ب: التشخص.
۴. م: + إن شاء الله تعالى.
۵. المشارع، ص ۱۸۰.

رأس أو له جناحان يطير بهما في الهواء، و جبل من ياقوت، و بحر من زيبق و أمثال ذلك.

و مثال تركيبها الصور الخيالية بالمعاني الوهمية، كحكمنا أنّ هذا الشخص صديق و الآخر عدوّ.

و مثال تفصيلها، كما نفرض صورة إنسان بلا رأس و لا رِجلين أو نفرضه عارياً عن المعاني الوهمية، كالصداقة و غيرها.

و هذه القوة هي التي تسمى عند استعمال الوهمِ «متخيلة»، و عند استعمال العقل «مفكّرة».

و من طبيعة هذه القوة الحركة دائماً لاتسكن نوماً و لا يقظة، و بها يقتنص الحدِ الأوسط و تحاكي المدرَكات و الهيئات المزاجية؛ مثال محاكاة الإدراكات أن تدرك السلطان نوماً أو يقظة فتحاكيه بالشمس، أو الوزير فتحاكيه بالقمر، أو العدو فتحاكيه بالحيّة؛ إلى غير ذلك. و مثال محاكاتها للهيئات المزاجية كما إذا غلب على مزاج الدماغ الحرارةُ رأى النيران[1] في النوم؛ و ان غلب البرد رأى المياه و الثلوج.

و الأَطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج[2] و تنقّله، و على أحوال الأخلاط، و هي متفنّنة[3] الانتقالات فتنتقل من الضد إلى الضد و من الشبيه أو المناسب إلى مثله، و قد تنتقل من الضد إلى الشبيه و بالعكس.

و يرد على[4] هذا أنّ القوة المتخيلة المتصرّفة في الصور و المعاني الجزئيتين، إن كانت مدرِكة لهما فقد صدر عن القوة الواحدة إدراك و تصرف و أنتم لاتقولون به؛ و إن لم‌تكن مدرِكة ـ كما هو مذهب بعضهم ـ فمَن لا إدراك له و لا شعور له بشيء كيف يمكنه أن يتصرّف فيه بالتركيب و التحليل؟

ثم إذا تصرفت و فعلت من غير إدراك ففعلُها إن كان طبيعياً محضاً

---

۱. م: الشراب.
۲. ب: ـ الدماغ الحرارةُ رأى النيران ... و الأَطباء يستدلون بهذه المنامات على تغير المزاج.
۳. م: متغيرة.
۴. م: + أن.

فلايكون على جهات مختلفة، كتفصيل أمر و تركيبه؛ و إن كان إرادياً و كانت الإرادة لها فكيف أرادت و لا إدراك لها؟ و إن كانت لغيرها فذلك الغير لايجوز أن يكون ذا إرادة كلية، كالعقل؛ فإنّه لايتمكّن بها من التركيب و التفصيل الجزئي، فيحتاج إلى تصور تركيب و تفصيل جزئي خاص و تصور الأحكام الخاصة ليتعين إرادة جزئية خاصة؛ فذلك الغير إذا كان جامعاً للتصورات الخاصة الجزئية و الأحكام الخاصة، فيكون له الجمع و التفصيل بذاته، فلايحتاج معه إلى إثبات المتخيّلة التي ما دلّ عليها إلّا التفصيل و التركيب الذي أثبتناه لغيرها.

و محل القوة الوهمية و المتخيلة هو التجويف الأوسط من الدماغ.

و لمدّعٍ أن يدّعي أنّ الوهم هو المتخيّلة؛ فهما قوة واحدة تحكم و تركّب و تفصّل؛ و استدلالهم على تغاير القوى إمّا باختلال بعضها مع بقاء بعض و إمّا بتعدد الأفاعيل؛ فإن كان الأول فلايمكنهم دعوى بقاء المتخيّلة سليمة من غير أن يكون هناك حاكم وهمي في الجزئيات. فإنّهما لمّا كانا في البطن الأوسط من الدماغ و كنّا عرفنا اختلال القوى باختلال مواضعها، فلايمكن أن يختلّ أحدهما مع بقاء الآخر؛ و إذا لم‌يختلّ أحدهما مع بقاء الآخر، فلايتم استدلالهم على التغاير.

و إن كان الثاني فلايمكنهم أن يستدلّوا بتعدد القوى لتعدد الأفاعيل؛ فإنّ القوة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أفعال باعتبارات؛ فإنّ القوة البدنية لمّا كان[1] لها تركيب مع المواد و الأعضاء و بحسب تصرفات النفس و غيرها من القوى و الاستعدادات التي في البدن يحصل عنها أحكام كثيرة و أفعال متعددة، و القوة الواحدة التي لايصح أن يصدر عنها أفعال متعددة، إنّما هو في المجرد عن المادة بالكلية لا في الأمور ذوات العلائق؛ فإنّ النفس مع كونها واحدة أثبتوا لها قوتين مختلفتين[2]: إحديهما نظرية و الأخرى عملية.

و الحس المشترك مع كونه قوة واحدة يدرك جميع المحسوسات الظاهرة التي لايمكن إدراكها إلّا بحواس خمسة؛ فلِمَ لايجوز مثله في المتخيلة،

---

١. م: كانت. ٢. م: قوتان مختلفتان.

مع كون الأحكام الوهمية غير مخالفة لأفعال المتخيلة؟

ثم المتخيلة، إنّما تتمكّن من الأحكام عند النظر في الصور المخزونة في الخيال؛ فلايتصور أن يختلّ الخيال أو موضعه مع سلامة المتخيّلة و بقائها على أفعالها.

فالحق الذي يلزم من هذا أن يكون الوهم و المتخيّلة و الخيال، ثلاثتها، قوة واحدة و شيء واحد يعبّر عنها بهذه العبارات الثلاثة مع كونها في نفس الأمر حقيقة واحدة؛ و هذه القوة غير النفس الناطقة.

و برهانه أنّ القوة العقلية إذا عزمت على التثبت على شيء، كالانفراد مع ميّت، نجد في أبداننا ما ينفر عن ذلك و يهرب، فنعلم بالضرورة أنّ الذي يجتهد في التثبت غير الذي يجتهد في الهرب؛ و نعلم أيضاً أنّ الذي يقبل بعض الأشياء الحقة ـ كوجود موجود لا جهة له و لا هو في داخل العالم و لا خارجه ـ غير الذي ينكر ذلك؛ و إذا كان في أبداننا ما أحكامه يخالف أحكام نفوسنا فهو غير نفوسنا، فهي لقوة لزمت عن النفس الناطقة منطبعة في الدماغ؛ فتكون لذلك ظلمانية تنكر الأنوار المجردة و لاتعترف إلّا بالمحسوسات و متعلقاتها، و قد تنكر نفسها أحياناً و تساعد في المقدمات المنتجة، فإذا وصلت إلى النتيجة نكصت على عقبها فأنكرت موجب ما قد سلّمت.

القوة الخامسة : الحافظة[1]

و تسمى الذاكرة أيضاً؛ و هو قوة مرتّبة في التجويف الآخر من الدماغ، من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم من المعاني الجزئية التى في المحسوسات و جميع تصرفات المتخلية؛ و هي خزانة للوهم، كما كان الخيال خزانة للحس المشترك.

و هذه القوة الحافظة سريعة الطاعة للقوة الناطقة فى التذكير و يتأتّى

---

۱. همان، ص ۱۸۱.

للرويّة بسببها أن تستخرج عن أمور معهودة أموراً منسيّة[1] كانت مصاحبة لها.

و هل القوة الحافظة بعينها هي المتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ أو هي غيرها؟

فذكر بعض المتأخرين[2] أنّه يجب أن يتغايرا، لتغاير[3] مفهومي الحفظ للمعاني الوهمية و استرجاعها بعد زوالها، لكون الحفظ إمساكاً[4] و التذكير استرجاعاً[5]، و هو فعل؛ فعلى هذا تكون القوى ستة، لانتساب كل فعل إلى قوة.

و ذكر الشيخ في الشفاء[6] ما يدلّ على كونهما واحدة، إلّا أنّها تسمى حافظة باعتبار و متذكرة باعتبار آخر: فقال: إنّ الحافظة تسمى متذكرة، إلّا أنّها إنّما تكون حافظة لصيانتها ما فيها من المعاني الجزئية؛ و تكون متذكّرة باعتبار سرعة استعدادها لاستثبات[7] تلك المعاني و استعادتها[8] عند فَقْدِها.

و ذكر أيضاً في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من كتاب النفس[9] بهذه العبارة: «و يُشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكِّرة و المتخيّلة و المتذكِّرة؛ و هي بعينها الحاكمة؛ فتكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكرة؛ فتكون متخيّلة بما تعمل في الصور و المعاني، و متذكرة بما ينتهي إليه عملها؛ و أمّا الحافظة فهي قوة خزانتها، و يشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده».

و هذا كلام صريح في أنّ الوهم و المتخيلة و المفكرة و المتذكرة كلها قوة واحدة؛ لكنّها بحسب اعتبارات أخرى [يعبّر][10] عنها بهذه العبارات

---

۱. م: منتسبة.

۲. يعنى خواجه نصيرالدين طوسى، در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۴۷.

۳. ن: يتغاير التغاير.

۴. ن، ب: إمساك.

۵. ن، ب: استرجاع.

۶. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۴، فصل ۱، ص ۱۴۹.

۷. م: لاستياب.

۸. ن، ب: استفادتها.

۹. همان، ص ۱۵۰.

۱۰. نسخه ها: يعتبر ؛ تصحيح قياسى.

المختلفة؛ و هو موافق لما ذكرناه من قبل أنّ المجموع قوة واحدة، و كنّا قد ذكرنا من أنّه لو كان في خزانة الحفظ شيء مخزون لَما غاب عن النور المدبّر بعد السعي البالغ في طلبه؛ و أنّ الذُّكر إنّما هو من مواقع سلطان الأنوار الفلكية التي لاينسي شيئاً و لايغيب عنها شيء؛ بلى يجوز أن يكون في البطن المؤخّر قوة مّا و استعداد مّا للتذكر من العالم الفلكي، تستفيد النفس الناطقة المنسي منه بواسطة هذا الاستعداد.

و قول بعض المتأخرين[1]: أنّ مراد الشيخ من قوله: إنّ هذه القوى واحدة، أنّ المبدأ الذي ينسب إليه التخيل و التفكر و التذكر و الحفظ هو الوهم؛ كما أنّ مبدأ الجميع في الإنسان هو الناطقة؛ ليس بسديد، فإنّه ليس في كلام الشيخ ما يدل على ذلك، بل كلامه كالصريح في أنّها واحدة.

و أمّا استدلاله[2] على التغاير بقوله إنّ الشيخ قال متصلاً بالكلام الذي نقلناه عنه قبله: «و هذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة، و بين الصورة و المعنى، و بين المعنى و المعنى، هي كأنّها القوة الوهمية بالموضوع لا من حيث تحكم بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم، و قد جُعِل مكانُها وسط الدماغ، ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى و الصورة»؛ قال: «و هذا يدل على أنّ حامل القوتين عضو واحد؛ و من مذهبه أنّ القوة الواحدة بالآلة الواحدة لايصدر عنها فعلان مختلفان؛ فيحتاج إلى وجود قوتين مختلفتين».

و أقول: قد ذكرنا أنّ القوة الواحدة يجوز أن يصدر عنها فعلان و أكثر بحسب تعدد الآلات و القوابل و تصرفات من النفس؛ و هذه القوى إذا جعلناها واحدة فتكون أفعالها متكثرة بحسب المحالّ البدنية.

و البطون الثلاثة الدماغية و إن كان محلّها الخاص بها هو البطن الأوسط و أنت فقد جوّزت ذلك، لأنّ المتخيلة على مذهبك حالّة في البطن الأوسط و مع ذلك فهي تنظر في خزانة الخيال و الحافظة و تركّب و تفصّل منهما.

---

۱. مقصود خواجه نصيرالدين طوسى است در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۴۸.

۲. يعنى خواجه طوسى، همان، ص ۳۴۸.

ثم الشيخ لم‌يجزم أنّ الموضوع الذي للقوتين إذا كان واحداً و اختلفت الأفعال، يجب أن تختلف القوى؛ بل قال: و كأنّ المركّبة هي القوة الوهمية؛ ثم إنّه[۱] أضرب عن هذا الكلام الذي أورده على سبيل الشك لا على سبيل اليقين و الجزم و ذكر ما هو أقرب إلى الصواب من ذلك و إن لم‌يكن على سبيل القطع؛ فقال: «و يشبه أن يكون» إلى آخر الفصل المنقول عنه و ختم به الفصل، و ذلك هو الكلام الدالّ على أنّ القوى الثلاثة قوة واحدة؛ فاندفع ما ذكره هذا الرجل الفاضل.

فهذه هي القوى الخمس الباطنة على مذهب القوم: قوتان للتصور الجزئي ـ مبدأ و خازن ـ و هما الحس المشترك و الخيال؛ و قوتان للتصديق الجزئي كذلك و هما الوهم و الحافظة؛ و قوة أخرى للإدراك و التصرف و هي المتخيّلة[۲].

و على مذهب أهل الحق من المتألّهين كلها يرجع إلى قوة واحدة و بحسب اختلاف الأفعال و الآلات يسمّى باسم آخر.

و أمّا عند الأطبّاء، فالقوى ثلاثة: الخيال و آلته[۳] البطن المقدم من الدماغ، و الفكر و آلته البطن الأوسط منه عند الدودة، و الذكر و[۴] آلته[۵] البطن الأخير منه.

و الأطباء و الحكماء من أهل البحث مُقصِرون[۶] في بحوث القوى؛ و الذي بلغ الغاية القصوى في التحقيق هم المتألّهون منهم.

و لكل واحد من هذه الآلات روح يختص به[۷]، و هو جرم حار لطيف حادث من لطافة الأخلاط على النسبة المحدودة المخصوصة؛ و يتولد في التجويف

---

۱. ب: إذ.

۲. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۸۶.

۳. ن: إليه (در هر سه مورد).　　　۴. ن: و ذكروا.

۵. ب: ـ فالقوى ثلاثة: الخيال و آلته البطن ... الأوسط منه عند الدودة، و الذكر و آلته.

۶. مقصرون: هم مى شود از باب إفعال باشد و هم از باب تفعيل؛ و به معناى ضد إطالة سخن و ضد تطويل سخن است.

۷. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۴۸۷.

الأيسر من القلب و هو يضرب[1] إلى شبه الأجسام السماوية لنوريته؛ و لذلك تهش النفس إذا أبصرت النور و تستوحش من الظلمة؛ لأنّ النور مناسب لمركبها فيقوى به مركبها و الظلمة مضادة له؛ و هو حامل جميع القوى المدركة و المحركة.

و الروح المتولّد في القلب يسمى «روحاً حيوانياً»؛ و السائر منه إلى الكبد يسمى «روحاً طبيعياً» و به يتم الأفعال النباتية من التغذي و النمو و التوليد؛ و الصاعد منه إلى الدماغ يعتدل بتردده في تجاويفه لبرودة الدماغ؛ و مكتسب[2] السلطان النوري يسمى «روحاً نفسانياً»؛ فيفيض إلى جميع الأعضاء المدركة و المحرّكة منبثّاً في جميع أجزاء البدن؛ و به يحصل الحس و الحركة للحيوان؛ و حينئذ يستعد لقبول القوى من واهب الصور.

و هذا الروح ليس مزاجه متشابه الحال متفقاً في الكل، و إلّا لزم اتفاق القوى و الآثار و ليس كذا؛ بل لكل جزء من الدماغ و البدن مزاج خاص يخالف مزاج الروح الآخر.

و الذي يدل على أنّ المتعلق الأوّل للنفس هو الروح أنّه إذا انسدّت مجاري البدن و انقطع بذلك سريانه[3] فيه ينقطع عنه الحس و الحركة الإرادية و آثار الحياة بالكلية؛ و إذا زال الانسداد و جرى الروح في الأعضاء على المجرى الطبيعي عادت الحياة و آثارها؛ و كذا إذا شدّدنا العضو شدّاً منيعاً بحيث يمنع نفوذ الروح إلى العضو، بطل عنه الحياة و توابعها.

و هذا الروح لطيف جداً و لذلك يسري في شباك الأعصاب و العظام.

و إذا تعلّقت النفس أوّلاً بالروح، تعلقت بسببه[4] بالقلب ثم بالدماغ و الكبد ثم بسائر الأعضاء.

و بعضهم قال[5]: إنّ الروح هو الهواء؛ و ليس ذلك بصواب؛ فإنّ الروح يزيد

---

١. م: يقرب.
٢. ن: يكتسب.
٣. م: شريانه.
۴. ن، ب: نسبته.
۵. همانجا.

بتناول الغذاء و ينقص عند نقصانه و ليس كذلك الهواء؛ بل الهواء يصحب الروح في العروق و المنافذ لتعديله و نقص[1] فضلته الدخانية فقط، لا أنّه نفس الروح.

و العضو الرئيس على الإطلاق إنّما هو القلب، و يليه في الرئاسة الدماغُ ثم الكبد؛ فهذه الثلاثة هم رؤساء البدن.

و زعم جالينوس[2] أنّ المبدأ للروح إنّما هو الدماغ، و لو كان كذلك كان الدماغ كثير الحرارة؛ لأنّ الروح الحار الرطب الذي يكون فيه يسخّنه و يلطّفه فلميكن مزاجه بارداً رطباً على ما هو موجود في الواقع، و كان يشتعل ناراً عند انضمام التسخين الحاصل من أفعال القوى و حركات الأفكار؛ بل الصانع تعالى ـ لكمال عنايته و تمام حكمته ـ خلق مزاجه بارداً رطباً ليعتدل الروح الحيواني الصاعد إليه من القلب بتردّده في تجاويفه، و لئلايشتعل عند الأفكار فيحترق.

[في القوى المحرِّكة و أحوالها][3]

و أمّا المحرِّكة الحيوانية فتنقسم إلى قسمين: إلى محرِّكة على أنّها باعثة، و إلى محركة على أنّها فاعلة:

أمّا المحرِّكة على أنّها الباعثة، فهي القوة الشوقية، و ذلك أنّ الحيوان إذا لميشتق إلى شيء يدرِكه ـ إمّا بالعقل أو بالتخيل أو بالحس ـ لمينبعث إلى طلبه بالحركة الإرادية.

و ليس الشوق نفس الإدراك فإنّا قد ندرك أشياء كثيرة و لانجد في أنفسنا شوقاً إلى طلبها، كتخيّل الطعام عند الشبع، و اللذات المستكرهة عند حسن الأخلاق.

و ليس الشوق بشيء من القوى المدرِكة، فإنّه ليس لها إلّا الحكم و الإدراك. و ليس كل من أدرك أو أحسّ يجب أن يشتاق إلى ذلك الشيء؛ فإنّ

---

۱. نسخه ها: نفض ؛ ابن كمونه: نقص.   ۲. همان، ص ۴۸۹.

۳. مصحح، عنوان را از المشارع، ص ۱۸۲ و تحت عنوان: «فصل و أمّا القوى المحرّكة» و الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص ۱۷۲ برگرفته است.

جماعة من الناس أو الحيوان قد يتّفقون في إدراك شيء و يختلفون في الشوق إليه.

و الشوق قد يختلف في الحيوان:

فمنه ما يكون ضعيفاً.

و منه ما يقوى حتى يوجب الإجماع؛ و ليس الإجماع نفس الشوق، فإنّ الشوق قد يشتد إلى شيء و لايجمع إلى الحركة إليه، كما أنّ التخيل يقوى في بعضهم في شيء من غير أن يشتاق إلى ما يخيله؛ فإذا حصل الإجماع أطاعت القوى المحرِّكة المشنِّجة للعُضْل و المرسلة لها.

و ليست هذه القوى المحرِّكة نفس الإجماع أو الشوق؛ لأنّ الحيوان قد يُمنَع عن الحركة؛ و لايمكن أن يُمنَع من شدة الشوق و لا من الإجماع. و الإجماع هو العزم الذي ينجزم بعد التردد في الفعل و الترك، و يسمى بـ«الإرادة» و «الكراهة».

و القوة الشوقية تنقسم إلى قسمين:

إلى شهوانية و هي الحاملة على طلب ما يلائم من اللذيذ أو النافع.

و إلى غضبية و هي الحاملة على طلب الغلبة و دفع ما لايلائم.

و قد يكون في الحيوانات حركات إلى غير شهوة[1]، كحركة الوالدة إلى ولدها و الأليف إلى أليفه و اشتياق الطيور إلى الانقلاب[2] عن الأقفاص؛ فهذا و أمثاله و إن لميكن شهوة للقوة الشهوانية، فهو اشتياق إلى شهوة القوة الخيالية، كما نشتاق و نتحرك لأجل الجميل من المعقولات.

و أمّا المحرِّكة على أنّها الفاعلة[3]، فهي القوة التي تنبث[4] في الأعصاب و العضلات، من شأنها أن تشنِّج العضلات لجذب الأوتار و الرباطات أو إرخائها و تمديدها.

فلكل حركة إرادية مبدأ قوة في كل عضو يخصّها يوجد في العضل

---

١. الشفاء، همان، ص ١٧٣.
٢. ن: الانفلات.
٣. المشارع، ص ١٨٢.
٤. نسخه ها: تنبعث ؛ تصحيح قياسي.

المختصة بتلك الحركة؛ فتكون القوى المحرّكة في البدن خمسمائة و سبعة[1] و عشرين مبدءاً بعدد[2] العضلات.

و جميع القوى المدركة و المحرّكة إنّما تكون موجودة في الحيوان الكامل؛ فقد يتعرّى بعض الحيوانات الضعيفة عن بعضها.

و جميع هذه القوى المذكورة جسمانية، لأنّ أفعالها لاتتم إلّا بالأجسام، لاختلافها بحسب اختلاف الأجسام؛ و كل ما لايتم فعلها إلّا بالأجسام و يختلف بحسب اختلاف الأجسام فهي قوة جسمانية؛ ينتج أنّ القوى المذكورة جسمانية[3].

أمّا بيان أنّ هذه القوى لاتتم أفعالها إلّا بالأجسام و تختلف تلك الأفعال بحسب اختلاف الأجسام، فيدلّ عليه وجوه:

الأول: إنّ الآفات الداخلة على الأفعال الصادرة عن القوى تكون على ثلاثة أضرب: التشوّش و النقصان و البطلان: فحصول التشوّش يكون بسبب الحرارة، و النقصان و البطلان بسبب البرد. و هذه القوى يحصل فيها جميع هذه الوجوه الثلاثة؛ فالبصر إذا لم‌ير الشيء على ما هو عليه يكون لتشوّش عرض له؛ و إن رآه ضعيفاً فهو لنقصان؛ أو لم‌يره بالكلية فهو لبطلان؛ و كذلك حكم سائر الحواس الظاهرة و الباطنة.

فعلم أنّ هذه القوى لاتتم أفعالها إلّا بالأجسام؛ فإذا تغيّرت الأجسام عن الأمزجة الموافقة للأفعال اختلّت الأفعال أيضاً[4] تبعاً لها؛ إمّا بالتشوش أو بالنقصان أو بالبطلان على ما ذكرنا.

الوجه الثاني: إنّ هذه القوى لايدرِك كلٌّ واحد منها آلتَها المخصوصة؛ لأنّ القوة الباصرة لاتدرك العين؛ و لا الشامة تدرك الأنف؛ و كذا الباقي. و لاتدرك هذه القوى إدراكها؛ لأنّ القوة الباصرة لاترى كونها رائية و لاتدرك

---

۱. ب: ـ و سبعة. ۲. م: تعدد.
۳. م: ـ ينتج أنّ القوى المذكورة جسمانية.
۴. م: ـ أيضاً.

نفسها أيضاً، و إذا امتنع إدراكها لذاتها و لإدراكها[1] لآلتها، لأنّه لايتوسط بينها و بين آلتها شيء من الآلات، فتكون جسمانية تحتاج في أفعالها إلى الأجسام.

الوجه الثالث: إنّ هذه القوى لاتدرك الضعيف بعد القوي، فلاتنظر السراج عند النظر إلى الشمس؛ و لاتسمع صوت البعوضة عند سماع الرعد؛ و لاتحس بالحرارة[2] الضعيفة عند الإحساس بالحرارة القوية.

و العلة فيه أنّ الإحساس انفعال و تأثير عن المحسوس؛ و إذا قوي الإحساس قوي الانفعال فيثبت الأثر؛ و إذا ثبت الأثر القوي لايتنفس[3] الأثر الضعيف معه.

الوجه الرابع: إنّ بعد الأربعين يأخذ البدن في الضعف و يتبعه هذه القوى في ذلك؛ فلمّا كان ضعفُ البدن مستلزماً لضعفِ هذه القوى، دلّ على أنّ هذه القوى جسمانية.

و أنت فقد عرفت أحوال هذه القوى و أنّه ليس في الدماغ إلّا قوة واحدة، و الباقي استعدادات للإدراك[4] و التصرف؛ و أنّ الموصوف بجميع القوى المدرِكة و المحرِّكة إنّما هو جوهر النفس الناطقة و هو حسّ جميع القوى البدنية.

و يجوز أن يكون المدرك و المتصرف في الكل هو جوهر النفس. و اختلاف أفعاله و إدراكاته عند اختلاف الأجسام لايدل على أنّ المدرِك جسماني، لجواز أن تكون هذه الأجسام آلات للنفس في هذه الأفعال بسبب استعدادات موجودة فيها؛ فإذا اختلّت الأجسام اختلّت الأفعال لذلك.

و إدراكها لكل واحد من أنواع المحسوسات الظاهرة و الباطنة يكون مشروطاً بوجود آلة و حصول استعداد فيه و سلامته من الموانع؛ فتدرك النفس بالقوة الباصرة الأضواء و الألوان و لاتدرك بالقوة الباصرة غير ذلك؛ و كذلك الحال في باقي القوى.

ثم استدلّوا على أنّ القوة المحرِّكة جسمانية، لأنّ تحريكها لايمكن أن

---

١. نسخه ها: + و.

٢. ب: الحرارة.

٣. م: لاينتقش.

٤. م: الإدراك.

يكون إلّا مع حركة الآلات الجسمانية و هي الأعصاب و العَضَل و الأوتار و الرباطات؛ و كل ما لايمكن تحريكها إلّا مع الآلات الجسمانية فهي جسمانية؛ فالقوى المحرِّكة جسمانية.

و لقائل أن يقول: لِمَ لايجوز أن يكون المحرِّك للبدن و لجميع أجزائه هو جوهر النفس و يكون ذلك التحريك موقوفاً على توسط هذه الآلات الجسمانية و حصول استعدادات خاصة فيها؟ و إن[1] سمّيتم هذا الاستعداد قوةً فمسلّم[2] و لكن لايكون محرِّكاً و فاعلاً للحركة بل يكون حصوله شرطاً يعدّ النفس لتحريك كل واحد من الأعضاء؛ و يكون الفاعل المطلق للحركة و لغيره هو جوهر النفس، فإنّي أعلم بالضرورة أنّي أنا الذي تحرَّكتُ و أبصرتُ و سمعتُ و ذُقتُ و لمستُ و تخيّلتُ و تفكرت و اشتهيت و غضبتُ لا غير؛ و لو كان لي مشارك في إدراك هذه الأشياء من هذه القوى، لكان للنفس شعور بذلك الإدراك المغاير لإدراكها؛ و نحن لانجد عند إبصارنا لزيد في أنفسنا إلّا أنّا أدركناه عند مقابلته للبصر[3]؛ و لانجد عند البصر أو غيره إدراك آخر يؤدّيه إلى النفس على ما تقولون: إنّ القوى تدرك المحسوسات و يؤدّي بعضها إلى بعض حتى ينتهي التأدية إلى النفس؛ و كذا حكم جميع القوى، فالنفس هي المدركة للمحسوسات الجزئية بواسطة هذه الآلات و الحواس الجزئية و تدرك الكليات بذاتها؛ و هذا واضح جليّ عند التأمل.

[في اليقظة و النوم][4]

و مما يناسب الكلام في القوى الحسية، الكلامُ في اليقظة و النوم.

فنقول: إنّ «اليقظة» عبارة عن الحالة التي تكون النفس فيها مستعمِلة للحواس الظاهرة و القوى المحرِّكة بالإرادة. و لاينتقض هذا التعريف بالإنسان

---

۱. م: فإن. ۲. م: فسلّم.
۳. م: مقابلة البصر.
۴. برگرفته از المشارع، ص ۱۸۳؛ المباحث المشرقية، ج ۲، باب ۳، فصل ۱۲، ص ۳۳۲ به بعد.

الذي يُمسِك حواسّه الظاهرة عن الإحساس بها بالفعل و قواه المحرِّكة عند التحريك بها فلايستعملهما[۱] بالفعل؛ لأنّ هذا الإمساك أيضاً فعل و تصرّفٌ في الحواس الظاهرة التي اليقظة عبارة عن استعمالها؛ و على تقدير أن لايكون هذا الإمساك [فعلاً][۲] فليس من شرط الاستعمال للحواس الظاهرة أن يكون اليقظان مستعملاً لها بالفعل؛ بل اليقظة حالة يتأتّى فيها هذا الاستعمال بالفعل؛ و تكون اليقظة هي حالة يكون للنفس شعور بإحدى الحواس الظاهرة مع صدور الحركات و الأفعال الإرادية.

و أمّا النوم، فهو ما يقابل ما ذكرنا؛ فيكون حالة إعراض النفس عن استعمال الحواس الظاهرة إلى استعمال الحواس الباطنة إعراضاً طبيعياً، ليخرج عنه الإغماء و الغشي؛ فينجذب الروح من الظاهر إلى الباطن.

[عود الروح من الظاهر إلى الباطن و اقسامه]

و عودُ الروح من الظاهر إلى الباطن[۳] و عدم بروزه، إمّا أن يكون طبيعياً أو لايكون؛ أمّا أقسام العود الطبيعي، فلأنّ عود الروح النفساني إلى الباطن إمّا أن يكون تبعاً لغيره أو لايكون.

فإن كان تبعاً لغيره فيكون ذلك الغير من الأمور الطبيعية، مثل أن يرجع الروح الحيواني إلى الباطن لنضج الغذاء فيتبعه الروح النفساني.

و الذي لايكون تبعاً لغيره فعند ما يتحلّل من الروح شيء كثير في اليقظة بسبب الحركات المُسرِعة، فيرجع[۴] إلى الباطن لتحصيل بدل ما يتحلل.

و أمّا الذي لايكون رجوع الروح طبيعياً، فله ستة[۵] أقسام:

الأول، عند إقبال الطبيعة على هضم الغذاء يتبعه الروح النفساني أيضاً، و هذا يشبه القسم الأول.

---

۱. ب: فلايستعملها.
۲. نسخه ها: فعل.
۳. م: ـو عودُ الروح من الظاهر إلى الباطن.
۴. ب: و يرجع.
۵. المباحث المشرقية: ثمانية.

الثاني، أن يكون الروح قد عرض له تخيّل غير طبيعي، كالنّصب و التّعب و الاستفراغ، فيرجع إلى الباطن لتحصيل البدل؛ و هذا يشبه القسم الثاني.

الثالث، إنّ البرد موجب للنوم لوجهين:

الأول، أنّه يكثف مجاري الروح النفساني فلايتمكن من النفوذ فيها.

الثاني، أن يكون البرد قد أفسد ما في المجاري من الروح النفساني، فلايقبل بعد ذلك القوى النفسانية و يهرب الباقي من الضدّ.

الرابع، إنّ الرطوبة موجبة للنوم لوجوه ثلاثة:

الأول، أنّ الرطوبة مغلّظة لجوهر الروح و حينئذ يعسر نفوذه في المجاري. الثاني، أنّها تسدّ المجاري و المنافذ.

الثالث، أنّها تُرخي الأعصاب و العضلات فتنطبق مجاري الروح و تنسدّ.

و هذه الرطوبة التي في الدماغ الموجبة لهذا، قد ترتقي من المعدة إلى الدماغ؛ و قد يكون تولّدها في الدماغ.

الخامس، أن يكون الدماغ قد تضغط[1] تحت عظم القِحف و ذلك عند ما يعرض له صدمة أو ضربة.

السادس، عند ما يصيب عضل الصُدْغ أو فم المعدة أو الرحم آفة فينقبض الدماغ للمشاركة التي بينه و بين كل واحدٍ منها؛ فينسد لذلك مسالك الروح، فيصعب عليه الحركة و النفوذ فيها.

و أمّا عدم البروز الطبيعي فإمّا أن يكون لِقلّة الروح النفساني فلايفي بالانبساط على الظاهر، مع بقاء بعضه في المبدأ الذي هو الدماغ؛ و إمّا لانسداد[2] المجاري لامتلاء الدماغ من الرطوبات فلايتمكن الروح من النفوذ؛ و إمّا لرطوبة الروح فلايقوى على البروز، كما يعرض للنائم عند الشبع.

* * *

١. ن: انضغط. ٢. ن: أمّا الانسداد.

القسم الثامن

في النفس الناطقة

و يشتمل على فصول

الفصل الأول

في ماهية النفس و أنّها ليست بمزاج و لا جسم و لا جسماني[1]

النفس الناطقة عرّفوها بأنّها «كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الكليات و يتحرك بالإرادة»؛ و نعني بـ«النفس» الشيء الذي يشير إليه كل أحد بقوله «أنا»؛ فإنّ نفس كل شيء هي حقيقته التي هو بها ذلك الشيء؛ فتكون حقيقة الإنسان هو الذي يشير إليه كل شخص بقوله: أنا أبصرتُ و سمعتُ و ذُقتُ و اشتهيت و غضبت و عقلتُ.

و الذي يدل على أنّ المُشار إليه ليس هو البدن و لا بعض أجزائه، أنّي عند الاهتمام و الاستغراق بفكرٍ أو فعلٍ، أقول: أنا تفكرتُ و فعلت؛ فيكون المشار إليه بقولي «أنا فعلت» حاصلاً في ذهني، مع غفلتي في تلك الحالة عن البدن و أجزائه، فهو مغاير للبدن و أجزائه؛ و هو نور مجرد عن المادة و ظاهر في ذاته و لذاته، مدبر للبدن، قائم بنفسه أفاضه العقلُ المفارق على البدن عند استعداده.

فبعضهم زعم أنّ هذا الجوهر مزاج و هو باطل لوجوه:

---

١. المشارع، المشرع السادس، ص ١٥٣.

الأول[1]: لو كانت النفس مزاجاً وجب أن يصدر عن بسائط العناصر جميع ما يصدر عن النفس من الإدراك و التحريك؛ و التالي باطل فالمقدم باطل.

و بيان اللزوم أنّ المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الأربع، فيكون إمّا حرارة مكسورة أو رطوبة أو يبوسة مكسورتان؛ فلو كانت النفس مزاجاً و اقتضى هذه الكيفيات الأربع المكسورة شيئاً من أفاعيل النفس، لوجب أن تكون الكيفية التي ما انكسرت سورتها بأن يصدر عنها تلك الأفاعيل من الكيفية المنكسرة، و يلزم أن يكون الجسم البسيط صاحب تلك الكيفية، أولى بأن يصدر عنه جميع أفعال النفس من الجسم الممتزج المنكسر الكيفية، و ليس الأمر كذلك.

الوجه الثاني[2]: إنّ مقتضى المزاج يخالف مقتضى النفس، لأنّ الذي يغلب على مزاجه البرودة يقتضي مزاجه الحركة إلى أسفل و النفس تريد الحركة إلى فوق، فلو كانت النفس هي المزاج لم‌يكن ممانعاً لما يقتضيه نفسه.

الوجه الثالث[3]: لو كانت النفس هي المزاج لكنّا إذا لمَسنا ما شديدَ الحر و تغيَّرَ كيفية مزاج العضو إلى الكيفية المضادة له، فلو كان النفس هو المزاج فلايجوز أن تكون هي الكيفية الحادثة، فإنّها شبيهة بالكيفية الملموسة؛ فيجب أن لايدركها [المشابهة][4] الكيفية الملموسة للكيفية اللامسة فلايحصل الانفعال؛ و الإدراك يفتقر إلى الانفعال الكائن عن الضد، و إلّا لزم أن تكون نسبة المدرِك إلى المدرَك قبل الإدراك كنسبته إليه بعد الإدراك؛ فيتساوى حالة ما قبل الإدراك و ما بعده، و ذلك محال.

و لايجوز أن يكون المدرِك هو الكيفية المعدومة التي كانت في العضو قبل اللمس، فإنّ المعدوم لايدرك شيئاً؛ فيجب أن يكون المدرِك شيئاً آخر غير المزاج و ذلك هو النفس.

---

۱. ابن كمونه، ص ۴۹۱.
۲. همان، ص ۴۹۲؛ المشارع، ص ۱۵۴.
۳. ابن كمونه، ص ۴۹۲؛ المشارع، ص ۱۵۴.
۴. نسخه ها: المشابهة.

الوجه الرابع[۱]: إنّ الحيوان مركب من العناصر الأربعة، فهي مجتمعة فيه متداعية إلى الانفكاك لتضادّها، فلابد لها من جامع مانع لها عن ذلك؛ لا جائز أن يكون الجامع هو المزاج، فإنّه لو كان الجامع هو المزاج؛ فلايجوز أن يكون مزاج الأبوين، و إلّا لامتنع وجود الحيوانات الحاصلة بالتولد؛ و لايجوز أن يكون هو المزاج المختص بذلك الحيوان، لأنّ مزاجه قائم بالبسائط، فلابد من قاسرٍ يجبرها على الالتيام؛ فيكون هو الحافظ لذلك المزاج و متقدم عليه و يمتنع تقدُّمُ الشيء على نفسه؛ و لايجوز أن يكون مزاجاً ثالثاً لعود الكلام إليه، فيبقى[۲] أن يكون الجامع شيئاً آخر غير المزاج و هو النفس.

الوجه الخامس: النفس لها شعور بذاتها دائماً غير متبدلّة و المزاج متبدل، يختلف بالصحة و المرض و القوة و الضعف؛ فلا شيء من النفس بمزاج.

و أيضاً، المزاج يقبل الاشتداد و الضعف و لا شيء من النفس بقابلٍ لهما فلا شيء من المزاج بنفس.

و **قياس آخر**: لو كانت النفس مزاجاً لوجب أن يكون لكل جزء من أجزاء الممتزج شكل الكل، لكونه على مزاجه؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و أيضاً، النفس تحرك التحريكات المختلفة و المزاج كيفية واحدة لايصدر عنه الأفعال المختلفة، فالنفس ليست بمزاج.

و كذلك النفس مدركة للكليات و المزاج كيفية جسمية لا إدراك لها، و سنبيّن بعد هذا أنّ النفس مجردة عن المادة، و يلزم من ذلك أن لاتكون مزاجاً و لا نسباً بين العناصر و لا جسماً و لا جسمانياً، و هو أجود و أحكم و يستغني به عن هذه و أمثالها.

ثمّ إنّ النفس عند انحراف المزاج و تغيُّره تعيده إلى الحالة الأولى الملائمة؛ و لو كانت النفس هي المزاج فكيف يعيد المزاج المعدوم نفسه أو مثله، و سنبيّن أنّ النفس جوهر و المزاج عرض و الجوهر لايكون عرضاً[۳].

---

۱. ابن كمونه، ص ۴۹۲؛ المشارع، ص ۱۵۴.

۲. ب: فينبغي؛ ابن كمونه: فتعيّن.

۳. م: ـ و الجوهر لايكون عرضا.

و أوردوا على الوجه الرابع[1] بأنكم قلتم إنّـه لايـجوز أن يكـون الجـامع لعناصر الحيوان هو المزاج، على ما ذكرتم مـن العـلة، بـل الجـامع و الحـافظ للعناصر هو النفس، فيجب تقدّمُها على الامتزاج و الحفظ و حينئذ يجب تقدُّمُها على المزاج أيضاً؛ و هذا يخالف قواعدكم المشهورة أنّ المركّبات المزاجية إنّما استعدّت لقبول الصور من المبدأ المفارق بسبب أمزجتها المختلفة، فيجب تقدم الأمزجة على تلك النفوس، و هو يناقض مـا ذكـرتم مـن تـقدم النـفوس عـلى الأمزجة.

و أجاب فخرالدين[2] عنه بأنّ الجامع لأجزاء النطفة هو نفس الوالدين، ثم تبقى النطفة بعد سقوطها في الرحِم في تدبير الأمّ إلى[3] أوان استعدادها لقبول نفس، فحينئذ تستقل النفس بحفظ المزاج و جمعِ أجزاء عناصره بطريق إيـراد الغذاء.

و قال في موضع آخر[4]: إنّ الجامع غير الحافظ، لأنّ الجامع لأجزاء بـدن الجنين هو نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع في الأول القوةُ المصوِّرة إلى أن توجد النفس، فتستقل بالحفظ.

و القوة المصورة ليست قوة واحدة تبقى في جميع الأحوال، و إنّما هي قوى متعاقبة تحصل بحسب الاستعدادات المختلفة التي في المادة.

و أورد عليه بعض المتأخرين[5] أنّ نفس الأمّ إذا كانت مدبِّرة لمزاج النطفة و الجنين مدة، فكيف جعلت التدبير بعد ذلك مفوَّضاً إلى النفس؛ و هذه الأفعال على هذا الوجه إنّما يتصور في الأفعال الصادرة على سبيل الاختيار، و ليس هاهنا كذلك.

---

۱. شرح الإشارات، خواجه نصيرالدين طوسى، ج ۲، ص ۳۰۳.
۲. همان، ص ۳۰۳. ۳. ب: ـ إلى.
۴. به نقل خواجه طوسى در شرح الإشارات، همان، فخررازى اين مطلب را در رساله أجوبة المسائل مسعودى خود نقل كرده است.
۵. مقصود خواجه طوسى است، همان، ص ۳۰۴.

و أمّا القوة المصورة، فهي من جملة قوى النفس و آلاتها الخادمة لها، فلاتحدث إلّا بعد حدوثها.

و قد قال الشيخ في الشفاء[1] ما يخالف هذا، فإنّه قال: إنّ النفس التي لكل حيوان هي الجامعة لأسطقسات بدنه و مؤلّفتها و مركّبتها[2] على نحو من الأنحاء بحيث تصلح أن تكون بدناً لها، و هي الحافظة لهذا البدن.

ثم قال[3] بأنّ نفس الأبوين تجمع باستخدام القوة الجاذبة أجزاء الغذاء و تجعله أخلاطاً؛ ثم تفرز من خلاصة ذلك الغذاء بواسطة القوة المولّدة المني[4]؛ و تجعله مستعدّاً لأن يصير إنساناً.

و القوة المولّدة هي الحافظة، و هي التي تحفظ مزاج المني و هو متزايد كمالاً بعد كمال إلى أن يستعدّ لقبول نفس أكمل من القوة المولِّدة؛ فحينئذ يصدر عنها ـ مع الحفظ الذي للمادة ـ أفعالُ النبات من جذب الغذاء إلى المادة و تنميتها[5] إلى أن تتكامل المادة و تستعدّ لقبول نفس[6] أكمل من نفس النبات؛ فيصدر عنها ـ مع جميع الأفعال المتقدمةِ ـ الأفعالُ الحيوانية إلى أن يصير مستعداً لقبول النفس الناطقة؛ فحينئذ يصدر عنها مع جميع[7] الأفعال النباتية و الحيوانيةِ أفعالُ النطق من الفكر و الرويّة؛ و تبقى مدبّرة للبدن إلى آخر العمر.

و شبّه الحكماء[8] هذه القوى المذكورة في الأفعال من أول حدوثها إلى أن تحدث النفس الناطقة، بحرارة حادثة في فحم بسبب نار مجاورة له، ثم تشتد تلك الحرارة في ذلك الفحم، يستعد بذلك للتجمّر، ثم يستعد للاشتعال؛ فالحرارة الحادثة في الفحم تُشبه الصورةَ الحافظة؛ و اشتدادُها يُشبه مبدأ الأفعال

---

۱. الشفاء، النفس، مقاله ۱، فصل ۳، ص ۲۵.

۲. نسخه ها: مؤلفها و مركبها ؛ الشفاء، همان.

۳. يعني خواجه نصير، در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۰۴.

۴. ب: للمني.

۵. م: تقسيمها.

۶. ب: ليس.

۷. ن: ـ جميع.

۸. همان، ص ۳۰۵.

النباتية؛ و تجمُّره يُشبه الأفعالَ الحيوانية؛ و اشتعالُها يُشبه النفسَ الناطقة؛ فجميع هذه القوى كشيء واحد يتوجه من النقصان إلى الكمال.

و يكون اسم «النفس» واقعاً على الشيء الذي يصدر عنه الأفعال النباتية و الحيوانية و الناطقة بالاشتراك هي نفس لبدن المولود.

و قد اختلف كلام الشيخ في أنّ الجامع و الحافظ هو شيء واحد أم لا، على قولين: فقوله في بعض المواضع إنّ الجامع غير الحافظ؛ يكون مراده أنّ النفس الجامعة لأجزاء الغذاء و إفراز المنيين و تميّزهما هو نفس الأبوين، و تكون الجامع للأجزاء[1] المنضمّة إلى تلك المادة إلى أن يتم تكوُّنها و إلى حلول الأجل؛ و الحافظ للمزاج إنّما هو نفس المولود؛ و يكون مراده[2] أنّ الجامع هو الحافظ الاعتبار الأخير فقط دون الأول أنّ الجامع للأجزاء[3] المنضمّة و الحافظ للمزاج إنّما هو نفس المولود؛ فهذا خلاصة ما ذكره المتأخرون في تحقيق هذا الموضع.

و هذا الكلام و إن كان فيه تدقيق بحسب البحث، فليس فيه تحقيق بحسب الأمر نفسه:

فإنّ الحكماء المتألّهين من المتقدّمين و المتأخّرين[4] كلهم متفقون على أنّ الأفعال الصادرة من النبات، كالتغذية و النمو و التوليد و الجذب و الدفع و غير ذلك من الأفعال، لايصح أن تصدر إلّا من ذات جوهرية قائمة بذاتها مدرِكة؛ و سمّوه «صاحبَ النوع» و «ربَّ الصنم»؛ و جعلوا لكل نوع من أنواع النبات و الحيوان واحداً من أرباب الأصنام يدبّره و يُغذّيه و يُنمّيه، و يعطي بعض المواد قوى التوليد و كذا باقي الأفعال؛ فإنّ هذه الاتصافات[5] المختلفة و التحريكات المتفننة لايتصور أن تكون إلّا بشعور و إدراك؛ لأنّ الفاعل بالطبع لاتختلف

---

۱. ن، ب: الأجزاء.　　۲. ن: مراد.
۳. ن، ب: الأجزاء.
۴. از جمله، سهروردی، در حكمة الإشراق، صفحات ۱۴۳ و ۱۵۵ و ۱۶۰.
۵. ن، ب: الإلصاقات.

آثاره و تحريكاته، فليست هذه الأفعال صادرةً عن هذه القوى النباتية[1]، و لايصح أن تكون هي المؤثّرة على سبيل الاستقلال.

و كذلك لو كانت هذه الأفعال في الإنسان حاصلة من نفسه الناطقة، لوجب أن يكون لها شعور بذلك؛ لكن النفس غافلة عن هذه التأثيرات المختلفة و التدبيرات المتقنة النظام.

ثم العجب من هؤلاء و قولِهم: «إنّ نفس الأبوين هي الجامعة لأجزاء الغذاء و هي المفرزة للمني من ذلك الغذاء»، فكيف يكون شيء مجرد عن المادة مدرِكٍ لذاته، جَمعَ أجزاءَ الغذاء و مَيَّزَ بعضه عن بعض بإدراكه و تَصرَّفَ فيه تصرفاً كثيراً بشعوره و هو لا خبر له عن إدراكه و لا[2] عن تصرفه و تميّزه؟ كيف كان و متى كان انحدار الكيلوس عن المعدة و متى وصلت خلاصة هذا الكيلوس إلى الكبد؟ و كيف هضمه؟ و في أيّ آن و زمان تميّزت الأخلاط الأربعة هناك؟ و كذلك ذهاب الأخلاط إلى معادنها في البدن و تميّز المني و الأرواح و غير ذلك من الأفعال و الأحوال و العجائب الكثيرة المتفنّنة الموجودة في أبداننا، فكيف يكون الفاعل لجميع هذا هو النفس و لا إدراك لها؟ فهذا[3] القدر من الأنموذج يُعرِّف ضعفَ ما ذكروه في هذا الباب.

و أمّا استقصاء هذه البحوث و ما فيها من لطائف الكلام و طرائف الحكم التي يشهد بصحّتها الفطر[4] الصحيحة و الغرائز السليمة و النفوس الزكية و العقول الذكية، فسيأتي في العلم الإلهي إن شاء الله تعالى.

في بيان أنّ النفس ليست بجسم و لا جسماني

و يدل عليه وجوه[5]:

الأول: إنّا لانغفل عن ذواتنا في حال من الحالات؛ و كل جسم و عرض فإنّا

---

۱. م: ـ النباتية. ۲. ن: علا.
۳. ب: فبهذا. ۴. م: الفطرة.
۵. ابن كمونه، ص ۴۹۵.

قد نغفل عنه في بعض هذه الحالات؛ ينتج من الثاني: إنّ ذواتنا ليست بجسم و لا عرض، فهو جوهر مجرد قائم بذاته.

أمّا الكبرى فبيِّنة.

و أمّا الصغرى، و هو «إنّي[۱] لاأغفل عن ذاتي في حال من الحالات»، فلأنّ الحالات التي لايخلو الإنسان عنها خمسة: يقظةٌ و نوم و سُكر و صَحوٌ و الحالة الخامسة هي حالة المتألهين؛ أمّا أنّي لاأغفل عن ذاتي في اليقظة فلأنّ النفس ظهورٌ محض و نور صرف فلايمكن أن يغفل عنه، إذ[۲] الغفلة إنّما تتصور على ما فيه خفاء و ظلمة؛ و يحتاج في معرفة هذا إلى الاعتبار و التفطّن و يظهر ظهوراً بيّناً بالرياضة؛ و لأنّي في حالة[۳] تصرّفي و فكري أعرف أنّي أنا المتصرف المفكِّر فيكون لي لا محالة شعور بذاتي.

و أمّا أنّي لاأغفل عن ذاتي في النوم، فلِتصرّفِ نفسي فيه في المُثل الخيالية و المعاني الوهمية و كذلك في الأمور الفكرية العقلية؛ و يكون لي في هذه الحالة شعورٌ بذاتي أنّها هي المتصرفة و المفكِّرة؛ فيكون لي شعور بها بالضرورة، و كذلك الحكم في الصحو و السكر.

و أمّا فرض الحالة الشريفة[۴] التي يتعاناها متألّهو الحكماء[۵] و المشايخ، فهو أنّي أفرض كوني وُجِدتُ دفعة، لاأذكر[۶] شيئاً، صحيح العقل و الهيئة، لاتنبّه لذاتي[۷] من غير مانع من مرض يمنعني عن إدراكها، فلاأبصر البدن و أجزاءَه[۸] فأكونَ قد أدركتُ جملة هي غير ذاتي فأحكم عليها بأنّها ذاتي، و لايتلامس أعضائي فأحِسَّ بغير ذاتي، بل فرضت ذاتي معلّقة في هواء طَلْق لئلا أحسّ

---

۱. م: أنا. ۲. ن: إذا.

۳. ن: حال.

۴. برگرفته از برهان انسان معلق در فضا از ابن سينا در اول نمط سوم الإشارات با استفاده از بيان خواجه نصيرالدين در شرح الإشارات، ج ۲، ص ۲۹۲؛ و ابن كمونه، ص ۴۹۶.

۵. م: التي قلنا إنّها حالة المتألهين من الحكماء.

۶. نسخه ها: لئلا أذكر؛ تصحيح قياسي. ۷. ن: لابنية له أني؛ م: لاثبته لذاتي.

۸. ن: أجزاه.

بكيفية غريبة خارجة عنّي من حرٍّ أو برد؛ فأنا في مثل هذه الحالة أغفل عن كل شيء من بدني و أجزائه و قواه الظاهرة و الباطنة و الخارج عني، و لاأغفل عن ذاتي؛ فإدراكي لها من أوضح الإدراكات[۱] و أجلاها؛ و لايمكن أن يُكتَسَب[۲] هذا الإدراك بحد أو رسم أو يُثبَت[۳] ببرهان أو يحتاج إلى وسط؛ فإنّ كل ما يفرض وسطاً فإنّي قد نفيته بحسب ذلك الفرض المذكور؛ و لو كان إدراكي لذاتي يحتاج إلى وسط لَما أمكن أن يحصل بدون ذلك الوسط؛ فمعرفتي بذاتي[۴] المخصوصة و شعوري بها ضروري؛ و العوام و أصحاب الطبائع الكثيفة إمّا للجهل بالحكمة أو عدم الإخطار بالبال وقعوا عن معرفتها في الحرمان الأبدي.

و قد سُئل أرسطو كيف تعمى النفس عن معرفة نفسها و هي أمّ الحكمة؟ فقال: إذا غابت الحكمة عن النفس عميت عن نفسها و غيرها، كما يعمى البصر عن نفسه و غيره إذا غاب عنه المصباح.

و ما أحسن ما قال بعض الحكماء: إنّ العلوم كلها في النفس بالقوة فإذا عرفت ذاتها صارت العلوم كلها فيها بالفعل.

فإنْ قلت[۵]: إنّك قد بيّنت أنّ شعورك بذاتك في هذا الفرض المذكور كان بغير وسطٍ، لكن هذا الفرض الذي ذكرتَه لابدّ فيه من فارض و هو أنت، و مفروضٍ و هو الفعل الذي صدر عنك، فتكون معرفتك لذاتك بواسطة ذلك الفعل، فلاتكون قد عرفت ذاتك بغير وسط.

قلت: الفرض المذكور ليس هو بفعل صدر عنّي بل المفروض أنّ الفارض عري[۶] عن الفعل؛ فيكون المفروض على هذا التقدير عدمياً و الأمر العدمي لايجوز أن يكون وسطاً.

ثم أوردوا على هذا الجواب[۷] أنّ المفروض و إن كان عدمياً لكن فرض

---

۱. ب: الإدراك.
۲. م: أنّي كسبتُ.
۳. م: بيّنتُ.
۴. م، ب: الوسط معنى ذاتي.
۵. همان، ص ۴۶۹.
۶. ن: عريا.
۷. همان، ص ۴۹۷.

ذاتي عاريةً عن ذلك الفعل يكون فعلاً أيضاً، لكون الفرض غير المفروض؛ ثم المفروض و إن كان هو العريّ[1] عن ذلك الفعل فهو فعل أيضاً.

و أجابوا عنه بأنّ المفروض لمّا كان ترك فعلٍ فالفرض أيضاً يكون ترك فعل، و على تقدير النزول[2] على كونه فعلاً فلايجوز أن يكون وسطاً يَعرِف به الإنسانُ نفسه؛ لأنّ كل أحد من الناس إذا أخطر في ذهنه هذا الفرض، فيجب أن تكون الخطرة عند صاحب الخطرة، فيكون عالماً أنّه هو المخطر، فيتقدم علمه بذاته على الخطرة، و صاحب الخطرة إنّما هو ذاتي فذاتي معلومة قبل الخطرة لا بالخطرة؛ فيمتنع أن تكون الخطرة وسطاً، لتقدم العلم بالوسط على العلم بما هو وسط له؛ فالإنسان لايدرك ذاته إلّا بذاته و لايحتاج في إدراكه لذاته إلى أمر خارج عن ذاته من قوة و فعل و غير ذلك؛ و بالجملة لايفتقر في إدراكها لذاته إلى وسط كيف كان.

و هذا التطويل يفيد زيادة استبصار، و تلخيصه المختصر أن نقول:

كل إنسان يعلم ثبوته مع غفلته عن جميع أعضائه، و المعلوم لابد و أن يكون مغايراً لِما ليس بمعلوم فذات الإنسان مغايرة لجميع أعضائه.

الوجه الثاني[3] في أنّ النفس ليست بجسم و لا حالّة في الأجسام: لو كانت النفس هو البدن أو جزءاً منه أو عرضاً حالّاً فيه، لوجب أن لا أغفل[4] عنها لعدم غفلتي عن ذاتي في جميع الأوقات، كما مرّ؛ و أنا فلاأعرف أكثر الأعضاء إلّا بالتشريح؛ و كثير من الأعضاء لايخطر ببال الإنسان، و بعضها يخطر في بعض الأوقات دون وقت؛ و أنا غير عازب عن ذاتي في حال من الأحوال؛ و لو قدرتُ تبدّل إهابي و لحمي و عَظْمي و ما فيه من القوى فإنّه لايقدح في بقاء ذاتي و لا في شعوري بذاتي؛ فأنا وراء الجميع فهي الذات التي قيل فيها: (قد أفلحَ مَنْ زَكّيٰها و قد خاب من دسّيٰها)[5] و قوله تعالى: (نَسُوا اللهَ فأَنْساهُم)[6] و (إنّ الله يحول بين

---

۱. ن: العرق.
۲. م: التنزل.
۳. همان، صص ۴۹۸ ـ ۴۹۹.
۴. ن: أغفل.
۵. سوره ۹۱: ۹.
۶. سوره ۵۹: ۱۹.

المرء و قلبه)[1].

الوجه الثالث[2]: كل جرم و عرض فيه من بدنك و غيره، مشار إليه من جهتك بأنّه[3] «هو»، و كل مشار إليه من جهتك بأنّه «هو»، يكون غيرك، لأنّه مفرز عنك؛ ينتج: إنّ كل جرم و عرض فيه فهو غيرك؛ و إذا كان كل واحد من هذه الأجرام و أعراضها غيرك فلايكون مجموعها بحيث يكون كل واحدٍ من أفرادها جزءاً من ذاتك فقد بيّنا أنّه ليس شيء من الأجسام و متعلّقاتها يصلح أن يكون جزءاً من النفس؛ فالنفس الناطقة ليست بجسم و لا جسمانية.

الوجه الرابع[4]: لو أتت الغاذية[5] بما يأتي من فعلها و لم‌يتحلل من بدنك العتيق[6] شيء، لازداد عظمه كثيراً[7] زيادة محسوسة في أقلّ زمانٍ و ليس كذا؛ فلابد من التحلّل، و كيف لا و الحرارة من شأنها أن تحلّل الأبخرة من الرطوبات و الأدخنة من اليبوسات؟ فلو كانت النفس هي البدن أو جزءاً منه أو عرضاً حالاً فيه، لتبدّلت الأنانية بالكلية في كل عام أو انتقصت[8]؛ فلم‌أكن مدرِكاً لأنانيتي دائماً على الاستمرار؛ و لمّا كنتُ مدرِكاً لها في جميع الأحوال من غير غفلة و ذهول، علم أنّها ليست بجسم و لا جسماني و لا متجزئة؛ و أنّها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن أن تنطبع في مادة أو أن تكون نفس المزاج.

فإن قلت: فما تقول في نفوس الحيوانات؟ فإنّ التحلّل فيها بيّنٌ، فإن كانت نفسه منطبعة في روح أو عضو و هما عنصريان فلابدّ من التحلّل، فيكون في كل يوم فرساً[9] غير الذي كان بالأمس؛ فكان يجب على تقدير صحته أن لاتعرف الحيوانات ثبوتها و أولادها و أصحابها و لايعرف بعضها بعضاً؛ و الحدس و

---

۱. سوره ۸/۲۴.
۲. همان.
۳. نسخه ها: ـ بأنّه ؛ التلويحات (شرح ابن كمونه): بأنّه.
۴. همان.
۵. العازية.
۶. م: ـ العتيق.
۷. م: كثيرة.
۸. م: + ذاتها ؛ نسخه ها: انتقضت ؛ التلويحات (همان): التنقيص ، منتقصة.
۹. ن، ب: فرس.

العقل يحكمان ببطلانه؛ أو يكون لها نفوس ناطقة مجردة عن المواد، كما لنا فتقتضي من العناية كمالاً.

قلتُ[۱]: هذا مما يجب أن نسكت عنه إلى أن نصل إلى موضعه في الإلهيات، فنبذل الجُهد و الطاقة و نتكلم فيه كلاماً شافياً، ما سبَقَنا أحد إلى مثله ـ إن شاء الله تعالى ـ و هي من المسائل التي لاينتفع بها إلّا مَن آتاه الله حدساً ثاقباً. و كثير من مسائل هذا العلم لايتم إلّا بانضمام حدس إلى حججها و براهينها.

* * *

۱. ن، ب: ـ قلت.

الفصل الثاني
في تفصيل قوى النفس الناطقة و شرح أحوالها

المشهور من مذهب المشائين أنّ القوى الحيوانية الظاهرة و الباطنة مباينة الذوات؛ لأنّها مبادئ أفعال مختلفة، فتفصيلها المذكور كان على سبيل التنويع؛ و انقسام قوى النفس إلى النظرية و العملية ليس كذلك بل هو على سبيل التصنيف؛ لأنّهما غير متباينين بالذات، لأنّهما متعلقان بذات واحدة عقلية؛ فهما شيء واحد لايختلفان إلّا بالنسبة إلى اعتبارين.

و أمّا على مذهب أهل الحق من المتألّهين، فقد عرفت أنّ الحواس الظاهرة ليس في آلاتها إلّا استعدادات مختلفة، و أنّ المدرِك للمحسوسات الظاهرة إنّما هو جوهر النفس؛ و أمّا الحواس الباطنة ليس فيها من القوى المدركة إلّا قوة واحدة و هي المتخيلة، و الباقي أيضاً استعدادات مختلفة في آلات مختلفة، فيكون محل هذه الاستعدادات مباينة لجوهر النفس لا محالة.

و أمّا قوى النفس، فليس لها تحقّق في نفس الأمر و إنّما النفس يعرض لها باعتبار نظرها إلى ما فوقها ـ و هو إدراك المعقولات ـ و إلى ما تحتها ـ و هو تدبير بدنها ـ اعتباران يسمّى كل واحد منهما «قوة»؛ و هما في التحقيق شيء واحد و قوة واحدة، لا تعدُّدَ فيها و لاتكثُّرَ بوجه من الوجوه.

[في قوى النفس من النظرية و العملية]

فالنفس الناطقة[1] باعتبار نظرها إلى ما فوقها، و إلى ما تحتها، لها قوتان عملية و نظرية، و يسمى كل واحد منهما «عقلاً»، و إن كان العقل قد يقال على التصورات و التصديقات النظرية[2].

فالقوة العملية هي التي تحرك البدن إلى الأفاعيل الجزئية على مقتضى آراء صلاحية تخصها.

و لهذه القوة العملية نسبة إلى القوة النزوعية؛ و منها يتولد الضحك و البكاء و الخجل و الحياء و الخوف و الرجاء و ما أشبه ذلك؛ و لها نسبة إلى القوى[3] الباطنة، كالمتوهمة و المتخيلة، و ذلك هو استعمالها في استخراج التدابير في الأمور الكائنة الفاسدة و استنباط الصناعات البشرية.

و لها نسبة إلى العقل النظري فيتولد بين العقلين الآراء المتعلقة بالأعمال ثم تستفيض ذائعة، مثل أنّ الكذب قبيح، و الظلم قبيح، و شكر المنعم واجب؛ و هذه القضايا، و إن لم تكن أولية، إلّا أنّها قد ألِفها الناس لكثرة سماعها منذ الصبى و يحتاج إليها في المشاركات الإنسانية؛ فإن كانت ممّا ينبغي أن يفعل تسمى بـ«الحَسَن» و إلّا فتسمى بـ«القبيح».

و هذه القوى يجب أن تكون مسلّطة على سائر قوى البدن، على ما توجبه أحكام القوة النظرية؛ فيحصل في القوى البدنية هيئة الإذعان و الانقياد؛ و في القوة العقلية هيئة الاستعلاء[4]؛ لئلايحدث فيها عن البدن و قواه[5] هيئات انقيادية حاصلة من الأحوال الطبيعية، و هي المسماة بالأخلاق الرذلة[6] التي تجعل النفس شديدة الانصراف إلى البدن، و ذلك هو حجابها عن الاتصال بالسعادة العظمى و البهجة القصوى.

---

۱. المشارع، المشرع السادس، ص ۱۸۴.

۲. ابن كمونه، ص ۵۰۳: التصورات و التصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة.

۳. م: القوة.

۴. م: الاستقلال.

۵. م: ـ و قواه.

۶. م: الردية.

و بقدر قوّة علاقة النفس مع البدن و ضعفِه يكون قوة الحجاب و ضعفه؛ و بحسب ذلك يكون للسعادة و الشقاوة مراتب.

و أمّا القوة النظرية، فهي التي من شأنها إدراك المعقولات عن المبادئ و الانفعال عنها دائماً و القبول عمّا هناك؛ و بها يُنالُ الفيضُ الإلهي.

و أورد بعض الناس[1] على أنّ النفس الناطقة لاتكون مجموع هاتين القوتين؛ فقال: القوة عدمية و النفس ليست بعدمية فالقوة[2] ليست بنفس؛ لأنّ النفس أمر وجودي و يمتنع أن يكون الأمر العدمي مدبِّراً للجوهر البدني و مدرِكاً للمعقولات.

و زعم أنّ هاتين القوتين هيئتان؛ و إحديهما[3] قوة على شيء كذا و الأخرى قوة على شيء آخر.

و الجواب، أنّ «القوة» اسم مشترك يقال على عدة معان: فيقال بإزاء المعنى الذي يصير به الشيء إمّا فاعلاً أو منفعلاً، كما هو حال هاتين القوتين، فإنّ النظرية يجب أن تنفعل عمّا فوقها، و العملية يجب أن تفعل فيما تحتها. و القوة بهذا المعنى ليس بعدمي، بل القوة بمعنى الاستعداد هي العدمية، فإنّها لاتجتمع مع وجود الشيء الذي هي قوة له؛ و أمّا القوة النظرية و العملية فتجتمع مع ما هي قوة له: فإنّ القوة النظرية لاتبطل عند إدراك المعقولات و لا العملية عند تدبير البدن، فلايجوز أن يقال عليهما «القوة» بالاعتبار العدمي.

ثم العجب من هذا الرجل كيف جعل هاتين القوتين عدميتين ثم جعلهما هيئتين؛ و الهيئة لايجوز أن تكون عدمية؛ بل هما ـ على ما ذكرنا ـ اعتباران إضافيان للنفس بالنظر إلى جهتين. و ليستا بجوهرين في ذات النفس، فيلزم أن تكون مركبة من مادة و صورتين.

و الحق أنّه ليس في ذات النفس قوتان يقوّمان بها فتكون مركبة و بيّن أنّها وحدانية[4]؛ فتسمى عند إدراكها المعقولات باسم، و عند تدبيرها للبدن

---

١. المشارع، ص ١٨٣.
٢. ب: ـ ليست بعدمية فالقوة.
٣. ن: واحد بهما.
٤. ن، ب: وجدانية.

باسم، و إدراك المعقولات انفعال و تدبير البدن فعل آخر و هي ذات واحدة لا تكثُّرَ فيها؛ و يجوز أن يفعل شيء واحد في غيره و ينفعل من غيره، لا باعتبار جهتين في ذاته بل باعتبار نسبة تعرض له إلى الأمور الخارجة[1].

و قول بعضهم[2]: «إنّ بعض النفوس تكون نظريتها أتمّ و بعضها عمليتها تكون أتمّ فيلزم أن تكون في النفس قوى ثابتة و هيئات فعّالة» ليس بصواب؛ بل سبب ذلك استعدادات تلحق النفس الناطقة من القوى البدنية لا سيما القوة المتخلية، و كثرة التفات[3] النفس إلى الجنبة القدسية و البدنية.

و للأمزجة مدخل عظيم في جودة الإدراك و حسن التدبير، فإنّ الأمزجة القريبة من الاعتدال الصافية القوى يكون إدراكها قوياً و تدبيرها صواباً، و الذي يكون بالعكس فبالعكس. فإنّ الأخلاق أعظم أسباب اختلافها اختلاف الأمزجة؛ ألاترى أنّ بعض الأمزجة الحارة يناسب الغضب، و بعضها يناسب الشهوة، و المزاج السوداوي يناسب الغم و الهم و الخوف و الألم و الملال و غير ذلك؟ فهذه الأشياء لاتعرض للنفس من حيث جوهرها بل بعضها يعرض لها من حيث إنّها ذو بدن، كالشهوة و الغضب؛ و بعضها يعرض للبدن من حيث إنّه ذو نفس، كالنوم و اليقظة و الألم و غير ذلك.[4]

و للأمور السماوية في الحوادث الحاصلة في النفس مدخل عظيم لا سيما السيارات، كما يقال: إنّ زحل يعطي شدة النظر في العواقب؛ و المشتري يعطي قوة الاختيار؛ و المرّيخ الظن؛ و الزهرة الشوق و العشق؛ و عطارد النطق و التخييل؛ و القمر الحس؛ و الشمس تعطي الحرارة الغريزية.[5]

و للأجرام الفلكية كلها و لكل واحد من الثوابت تأثير في كل ما في الوجود الجسماني، حتى إنّ بعضهم يصرّح[6] بأنّه ليس في النبات و الحيوان قوة غاذية و نامية و مولِّدة و غير ذلك؛ بأن يقول: إنّ في هذه الأجسام استعدادات و لكل

---

۱. ن، ب: الخارجية.
۲. همان، ص ۱۸۵.
۳. ن: التفاوت.
۴. همان‌جا.
۵. همان‌جا.
۶. م: ـ يصرح.

واحد مبدأ واحد يدبّره تدبيرات تامة[1] كاملة بمعاونة الأمور السماوية؛ و الملكات و الأعراض الكثيرة تصح على قوة كالنفس و لكن باعتبارات مختلفة، حتى إنّ الأشخاص الجمادية يصدر عنها آثار مختلفة باعتبار نسب سماوية؛ و كذلك كل واحد من الحيوانات الأرضية تعاونه[2] الأشخاص السماوية.[3]

و مواضع القوى التي هي استعدادات أكثر قبولاً للتأثيرات الفلكية و الأشعة الكوكبية[4].

و **أفلاطن** و مَن قبله من المتألّهين يقولون:[5] إنّ الذُّكر من النفوس السماوية؛ و برهانه ظاهر: فإنّا قد نغفل عن شيء زماناً طويلاً و لانجد في البدن قوة شاعرة بذلك الشيء و لانجد في نفوسنا علماً بذلك؛ و لو كان الشيء في قوة بدنية كالحافظة و المتخيّلة ثابتاً و لها شعور به، لوجب أن يكون للنفس شعور[6]، لأنّها قوتها و مبدؤها و خزانة لها و خادمة تستعملها في أغراضها، تأخذ منها و تسلّم إليها، فكيف تغيب عمّا استودعت في بعض قواها، و الطالب نور مُشرِق على جميع البدن و قواه و المطلوب محفوظ في الروح النوري؟

ثم إنّا ربما طلبنا ذلك الشيء زمانا فلانظفر به ثم يتفق أنّا نظفر به[7] بغتة، إمّا مع طلب أو بغيره، فظفرُنا به من الحوادث المحتاجة إلى علة حادثة من الحركات، فتعد تلك الحركة الفلكية نفس زيد مثلاً لأن تأخذ المنسي من نفس المَلَك إن كان معنى عقلياً أو تقرأ المنسي من نقوش لوح الفلك إن كان المنسي صورة جسمانية و هما محل الذِّكر؛ فمددُ الذكر من العالم الفلكي، كما أنّ مدد المعقولات المجردة من العالم العقلي؛ و الطبع السليم يتفطّن لهذا عند الفكر و التأمل التام.

---

١. ب: يدبره مدبرات ؛ م: يدبره تدبيراً قريباً منه.
٢. م: بمعاونة.
٣. همان، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.
٤. م: ـ الكوكبية.
٥. همان، ص ١٨٦.
٦. م: ـ علماً بذلك؛ و لو كان الشيء في قوة بدنية ... شعور به، لوجب أن يكون للنفس شعور.
٧. ب: ـ ثم يتفق أنّا نظفر به.

و أورد بعض الناس[۱] أنّ النفس و قواها لو كانت واحدة و المدرك للجزئي و الكلي هي ذات النفس، لزم أن يكون شيء واحد من شأنه أن يخالط المادة عند الإدراكات الجسمانية و التصرف في الغذاء، و التجرد عن المادة عند إدراك المعقولات[۲]، و كان يجب أن تكون المحفوظات حاضرة عند النفس أبداً، و الكل محال.

و الجواب أنّ المتألّهين من القدماء والمتأخّرين ما نفوا القوى المدركة الجسمانية، بل كلهم أثبتوا القوة المتخلية التي هي و الوهم و الخيال شيء واحد و هي جسمانية؛ فتكون النفس مدرِكة للجزئيات بسببها و بسبب الاستعدادات التي فى الحواس الظاهرة و الباطنة؛ و حينئذ لايلزم المحال المذكور.

و أمّا المتصرف فى الغذاء فقد ذكرنا أنّه لايجوز أن يكون هو النفس.

و أمّا استدلال بعضهم بثبوت القوى النباتية من النمو و التوليد في النبات و الحيوان، بوجودهما في بعض الأوقات و بطلانِهما في وقت آخر، فهذا القدر لايدل على ثبوتهما، لجواز أن يعلّل وجودهما في وقت و بطلانهما في آخر بوجود استعداد مزاجي أو بطلان مزاج يناسب ذلك الفعل؛ ألاترى أنّ الروح النفساني الذي في بطون الدماغ مع قرب بعضها من بعض كيف اختلفت أمزجته فاختلف لذلك القوى المنطبعة فيه على ما يقولون؟ فإذا جاز هذا مع قرب الأمكنة و الأزمنة، فلِمَ لايجوز أن تكون أمزجة الأوقات من العمر مع بُعدها توجب اختلاف استعداد التأثر عن مبدأ واحد بواسطة معاونات القوى[۳] الفلكية؟ فإنّ الشيء الواحد باعتبارات أمور خارجة[۴] و أسباب معدّة يجوز أن يصدر عنه آثار مختلفة؛ و كما جوّزتم بطلان النامية و المولّدة مع بقاء واهب النمو من النفس أو العقل، فجَوِّزوا[۵] أن يكون المبدأ لهما و للأفعال الأخرى شيئاً واحداً؛ و

---

۱. همان‌جا، ص ۱۸۶.

۲. همان‌جا، با تصرف شهرزوری به شرح و تفصیل.

۳. م: القوة. ۴. ن: خارجية.

۵. ن: فجوز و.

بطلانهما في وقت إنّما كان لبطلان الاستعداد الذي يتعلق بالقابل.

و في كلام الحكماء تجوّزات كثيرة: فإذا أضافوا أفعال التغذي و النمو و التوليد إلى هذه القوى على سبيل التجوّز، لايلزم من ذلك أن تكون هذه القوى موجودة في البدن في نفس الأمر؛ فكثير من الأفعال أضيف إلى هذه القوى و لايصحّ أن تحصل إلّا من واهب الصور؛ و إذا كان جميع الهيئات من الواهب و كانت القوى مُعِدّة لتحصيل أمور أخرى فيجوز أن يحصل الاستعداد من أمور لاتكون قوى جوهرية فعالة. و سيأتي لهذا البحث و أمثاله تحقيق في العلم الإلهي.

قال المشاؤون[1]: إنّ القوة النظرية للصدق و الكذب؛ كما أنّ القوة العملية للخير و الشر في الجزئيات.

و النظرية للواجب و الممكن و الممتنع؛ و العملية للجميل و القبيح و المباح.

و القوة النظرية مبادئها من المقدمات الأولية؛ و مبادئ العملية من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجربيات الضعيفة.

و لكل واحد من القوتين رأي و ظنّ، إلّا أنّ القوة العملية تحتاج في جميع أفعالها إلى البدن و قواه؛ و القوة النظرية فتحتاج إلى البدن و قواه و لكن لا دائماً من كل وجه، بل قد يستغني بذاته أحياناً عند إدراك المعقولات الصرفة؛ فهذا هو شرح أحوال قوتي النفس النظرية و العملية.

و للنفس كمالات بحسب القوة النظرية و ترقيها في درجات الاستكمال؛ و لتلك الكمالات مراتب؛ ثمّ المراتب تنقسم إلى ما يكون الكمال حاصلاً لها باعتبار كونها بالقوة؛ و إلى ما يكون الكمال حاصلاً لها باعتبار كونها[2] بالفعل.

---

۱. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۸۵.
۲. ب: بالقوة و إلى ما يكون الكمال حاصلاً لها باعتبار كونها.

[مراتب العقل النظرى]

ثم القوة لها مراتب ثلاثة مختلفة بالشدة و الضعف[1]:

فالمرتبة الأولى هي الاستعداد الأول الذي يكون للنفس قبل انتعاشها بالأوائل و الثواني، و يسمى «عقلاً هيولانياً» تشبيهاً لها بالهيولى الأولى الخالية عن جميع الصور و هي قابلة لها و هذه القوة لها؛ و هذه القوة تكون حاصلة لجميع أشخاص البشر في مبادئ فطرتهم.

و المرتبة الثانية استعداد آخَر لها و هو الذي يحصل بعد المعقولات الأولى التي هي العلوم الأوّلية؛ فتتهيّأ النفس بذلك لاكتساب المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة المستفادة من الحواس و التجارب. و الناس يختلفون في تحصيلها: فبعضهم يُحصّلها بالفكرة الشاقة لشوق في نفسه يحثّها على طلب المعقولات، و هؤلاء هم أصحاب الفكرة؛ و بعضهم يُحصّلها بحركة ذهنه إليها، إمّا مع شوق أو لا مع شوق، و هؤلاء هم أصحاب الحدس و كل واحد من هذين الصنفين له مراتب كثيرة؛ و صاحب المرتبة الأخيرة هو ذو نفس قدسية. و تسمى هذه المرتبة الثانية «عقلاً بالملكة»، لأنّ حصول العلوم الضرورية الأولية يفيد النفس قدرة على التوصّل بتركيبها إلى اكتساب العلوم النظرية.

و المرتبة الثالثة للقوة استعداد أقرب ممّا سبق، و هو أن يكون للنفس قوة استحضار المعقولات الثانية المفروغ عنها بالفعل متى شاءت بملكة متمكّنة فيها، إمّا بالفكر أو بالحدس و يسمى «عقلاً بالفعل»؛ و إنّما سمّي بذلك، و إن كان في نفسه قوةً، لشدة القرب من الفعل.

و المرتبة الرابعة هو حضور المعقولات بالفعل على سبيل المشاهدة، و هو الكمال الذي لها باعتبار كونها بالفعل و يسمى بـ«العقل المستفاد»، لكونها مستفادة[2] من عقل فعّال[3] في نفوسنا و هو الذي يُخرجها من القوة الأولى ـ و هو

---

۱. المشارع، ص ۱۸۷ ؛ متن التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۰۸ ؛ الإشارات و شرح خواجه طوسى بر آن، ج ۲، ص ۳۵۴.
۲. ن، ب: استفادة.
۳. ن: فقال.

العقل الهيولاني ـ إلى مرتبة العقل المستفاد؛ فهذه أربع مراتب.

و اسم «العقل» يطلق تارة على نفس الاستعدادات و تارة أخرى يطلق على النفس باعتبار هذه الاستعدادات.

و هذه القوى الاستعدادية ليست كقوة الشهوة و الغضب[1] و غيرهما ممّا ذكرناه؛ لأنّ هذه استعدادات محضة؛ و تلك القوى المذكورة أمور وجودية تكون مبادئ أفعال.

و أمّا العقل المستفاد فليس باستعداد؛ بل هو كمال للنفس، حاصل بعد هذه المراتب الثلاثة التي هي مراتب القوة. و تكون النفس قد حصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة، و به تمّ[2] نوع الإنسان، و هوَ غاية الكمالات الإنسانية، و عنده تكون النفس قد تشبهت بالمبادئ صائرة عالَماً عقلياً؛ و هو الرئيس و المخدوم المطلق، يخدمه[3] العقلُ بالفعل المخدومُ للعقل بالملكة[4] المخدومِ للعقل الهيولاني[5].

و يخدم هذه المراتبَ الأربعة التي للعقل النظري العقلُ[6] العملي، لكون العلاقة التي بين النفس و البدن إنّما كانت لتكميل العقل النظري. و إنّما يكون ذلك بالعقل العملي.

و إنّما كان العقل النظري مستكملاً بتلك العلاقة، لكون القوى الحيوانية مُعينة للنفس الناطقة في أمور متعدّدة، فإنّها بواسطتها تنتزع الكليات من الجزئيات المحسوسة و تميّز ما هو مشترك ممّا هو متباين؛ و كذلك الذاتي من العرضي؛ فيحصل للنفس من هذه الانتزاعات مبادئ التصوارت بمعاونة استعمال الخيال و الوهم؛ ثم إنّها بعد انتزاع تلك الكليات توقع بينها مناسبات بالإيجاب و السلب، فالذي يكون بيّناً بذاته تأخذه و الباقي تتركه إلى أوان

---

١. المشارع، ص ١٨٧.
٢. ن: ثمّ.
٣. ن: خدمه.
۴. م: المخدوم للملكة.
۵. همان، ص ۱۸۸ ؛ ابن كمونه، صص ۵۰۹ ـ ۵۱۰.
۶. م، ب: ـ العقل.

حصول الواسطة.

و من جملة ما تُعينُ به القوى البدنيةُ للنفس اكتسابُ المقدمات المجرّبة و المتواترة؛ و هي التي تحصل من الحس و القياس و غير ذلك من الإعانات الكثيرة المختلفة.

و بهذا يظهر أنّ الوهم يخدم العقلَ العملي و يخدم الوهمَ قوة بعده هي[۱] الحافظة، و أخرى قبله و هي المتخيلة المخدومة للخيالِ المخدومةِ للحس المشترك الذي هو مخدومٌ للحواس الظاهرة المخدومةِ للقوة النزوعية المخدومةِ للشهوة و الغضب المخدومَين[۲] للقوة المحرِّكة في العضل؛ و هاهنا تفنى القوى الحيوانية.

و تخدم القوى الحيوانيةَ القوى النباتيةُ؛ و تخدم القوى كلُّها الحيوانيةَ و النباتيةَ الكيفياتُ الأربع[۳]؛ و تخدم الانفعاليتان[۴] الفعليتين[۵] و هاهنا آخر درجات القوى.

و المُخرِج[۶] للنفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة، و منه إلى بالفعل[۷]، و منه إلى العقل المستفاد إمّا ذاتها أو غيرها.

لا جائز أن يكون المُخرِج لذاتها التي هي بالقوة ذاتها، و إلّا لَما كانت بالقوة أصلاً؛ ثم الذي يُخرِج ذاتَه من القوة إلى الفعل لابد و أن يكون اعتبار الفعل أشرفَ من اعتبار القبول، فيلزم أن يكون ذاته ليقبل الكمال عن نفسها و هو محال؛ ثم النفس جوهر بسيط فليس فيه جهتان يفعل بأحدهما و يقبل بالأخرى.

و إن كان المُخرِج لها غيرها، فذلك الغير إمّا أن لايكون عقلاً بالفعل أو يكون؛ و الأول محال، لأنّ المُعطي للكمال لايكون قاصراً عنه بل يجب أن يكون المُعطي لشيء أشرف منه، فبقي أن يكون المُخرج عقلاً بالفعل؛ و ليس هو

---

۱. م: و هي.
۲. ب: المخدومان.
۳. يعنى حرارت و برودت و رطوبت و يبوست.
۴. يعنى رطوبت و يبوست.
۵. يعنى حرارت و برودت.
۶. همان، صص ۵۱۰ ـ ۵۱۴.
۷. نسخه ها: الفعل.

بجسم و لا حالّ في جسم و لايستفيد الكمال بما له تعلق بالجسم، و إلّا فيلزم أن يكون مفتقراً إلى أمرٍ يُخرِجه إلى الفعل، و لابد في الأخير من الانتهاء إلى عقل يكون دائم التعقل بالفعل.

و قول بعضهم: إنّ مُخرج النفس لابد و أن يكون عالماً لأنّه، لايجوز أن يعطي الشيء أمراً لايكون موجوداً فيه، و هذه الدعوى صحيحة و العلة فاسدة؛ فإنّ العقل بالاتفاق هو المُعطي لجميع الصور و الهيئات الجسمانية و للجسم أيضاً؛ فإذا أعطى الحرارةَ و السواد و الحلاوة لايلزم أن يوصف ذلك العقلُ بهذه الكيفيات الجسمانية بل الأمور الجسمانية ممتنعة عليه؛ فثبت وجود العقل الفعّال.

البرهان الثاني[۱]: إنّ القوة الجرمية إذا غاب عنها صورة إمّا أن تبقى محفوظة في قوة أخرى تكون خزانة لها، تُعاودها عند الاحتياج إليها من غير افتقار إلى كسب جديد، أو تزول عنها و عن خزانتها فتفتقر في استعادتها[۲] إلى كسب جديد؛ فالنفس الناطقة قد يعرض لها أن تغيب عنها صورة ثم تستحضرها دون كسب جديد فلها خزانة؛ و لايجوز أن تكون تلك الخزانة جرمية، فإنّ المعقولات لاتحلّ المنقسمَ، لما سيأتي؛ و يمتنع أيضاً أن تكون الخزانة جزءَها فيكون لها جزءان، أحد الجزئين يكون متصرِّفاً و الآخر خازناً[۳]، فإنّ النفس لا جزء لها؛ فلها خزانة من الجواهر العقلية هو مكمِّلها و مُعيدها عند الزوال عنها، و هو المسمى عند الحكماء بـ«العقل الفعّال»، لأنّه بالفعل من جميع الوجوه؛ فإذا اتصلت النفس به، أيّدها و كتب فيها العلومَ و المعارف العقلية، كما جاء في الوحي الإلهي: ﴿كَتَبَ في قُلُوبِهِمُ الإيمانَ﴾[۴]، و إذا أعرضت عنه انمحى النفس.

و نسبة النفس إليه في إقبالها عليه كنسبة المرآة المقابلة [للنفس][۵]، فإذا

---

۱. همان، ص ۵۱۳؛ المشارع، ص ۱۸۸.
۲. ن: استفادتها.
۳. ن: خزناً.
۴. سورة ۲۲/۵۸.
۵. نسخه‌ها: لنفس.

أقبلت النفس عليه قبلت عنه و إذا أعرضت تجلّت عنه و عن نقوشه[١].

و نسبة هذا العقل المقدس إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى أبصارنا بل أتمّ.

و كثرة تصرف النفس في الصور الخيالية و المعاني الوهمية التي في الحافظة بواسطة القوة[٢] الفكرية تُعِدّها للاتصال به و لحصول صورة عقلية مناسب لذلك الاستعداد، فإنّه بحسب تصرف الفكرة بصورة[٣] صورة يلزم تخصص استعداد النفس بصورة صورة من الصور العقلية.

و قد تستعد النفس لحصول صورة عقلية من صورة عقلية، و الصور العقلية قلّ أن تخلو عن محاكاة المتخيلة.

و العقل الهيولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل ـ ثلاثتها ـ يُعْدِدن النفسَ[٤] للاتصال، إلّا أنّ العقل الهيولاني[٥] يُعدّ النفس للاتصال بالعقل و لحصول العلوم البديهية لا بتوسط قصد فكري؛ و العقل بالملكة و العقل بالفعل يُعدّان النفسَ للاتصال و لحصول العلوم الكسبية مع قصد مّا فكري.

و أمّا المقدمتان، فليستا بعلة موجبة للنتيجة بذاتها، على ما يقول به بعض المتكلمين الذين يزعمون أنّ النظر يولد العلم، فإنّ العلم بالقياس المؤلّف من المقدمتين عرض و العرض لايوجِد العرضَ الذي هو العلم بالنتيجة؛ بل العلم يحصل في النفس من المعلِّم المفارق.

و الدليل على أنّ المقدمتين المركبتين لايفيدان العلمَ بالنتيجة أنّا نجد كثيراً من الأقيسة تُعرَض على بعض الأشخاص فلاتفيده ظنّاً، فضلاً عن العلم؛ و تُعرض على شخص آخر فتفيده علماً يقينيّاً يزول معه الريب؛ و لو كان موجباً للعلم، لكان أينما وجد العلم بالقياس وجد العلم بالنتيجة؛ فحصول العلم بالنتيجة لأحد الشخصين دون الآخر يدل على أنّ الأقيسة وسائط مُعِدّة لقبول

---

١. ن، ب: نفوسه.
٢. م: ـ القوة.
٣. م، ب: تصوره.
۴. م: بالفعل أنّها المعدات للنفس.
۵. ب: ـ بالفعل، ثلاثتها، يُعْددن النفسَ للاتصال إلّا أنّ العقل الهيولاني.

العلم من العقل المجرد.

فإن قلت: لو كانت المقدمات مُعدّة لتحصيل العلم، لوجب أن يكون ذلك عاماً لا لبعض النفوس.

قلت[۱]: إنّما تكون مُعدّة لحصول العلم بالنتيجة بشرط وجود القابل و استعداده عند حصول المقدمتين في ذهنه للفيض القدسي[۲] الموجب لليقين.

و مراد الحكماء بقولهم: إنّها مُعدّة إنّما هو عند استعداد القابل، و إلّا فقد تُعرَض على بعضهم مقدمات بيّنة فيسلّمها و يمنع النتيجة لوجود مانع مَنَعَه عن قبولها، و هو فساد الوهم و كدورة المزاج و أحوال أخرى.

و أورد بعضهم على قولهم: إنّ العرض لايوجِد العرض، أنّ الميل عرضٌ و هو موجِب للحركة؛ و الحرارةُ في الحديدة الحامية عرضٌ مع كونها موجبة للإحراق.

و سيأتي ما يصلح أن يكون جواباً و هو أنّ جميع الأعراض مُعدّات، و الواهب للصور و الأعراض إنّما هو المجرّد عن المادة.

و قولنا: إنّ العلم بالمقدمتين مُعِدّ لتحصيل العلم بالنتيجة و ما ذكرنا في ذلك و إن كان إقناعياً، إلّا أنّه إذا أُيّد بالحدس اللطيف استفاد المطلوب من الإقناعيات المذكورة بحيث يحصل الجزم اليقيني؛ و كذا حكم كل إقناعي[۳] في العلوم الحقيقية إذا انضمّ[۴] إليه حدسٌ قوي حصل لصاحب ذلك الحدس عند خوضه في تلك العلوم و سلوكِه فيها على الوجه اللائقِ اليقينُ التام في جميع مطالب ذلك العلم.

ثم إذا قلنا[۵] إنّ العلم بالمقدمتين غير موجب للعلم بالنتيجة، فإنّه ملزوم للعلم فإنّا نعلم بالضرورة أنّ المقدمتين إذا كانتا صادقتين و ألّفتا تأليفاً صواباً منتجاً، وجب أن تكون النتيجة أيضاً صادقة، كالقضايا الأولية التي إذا تُصُوِّر

---

۱. ب: ـ قلت.
۲. ن: القدس.
۳. ن: إقناع.
۴. ن: ضمّ.
۵. ابن كمونه، ص ۵۱۷.

طرفاها حصل جزم الحكم بها من غير أن يتوقف الحكم على غير التصور؛ فالمقدمات الحقة هذا حكمها، فإنّه إذا لاحت المقدمات للنفس و التفتت النفس[1] إليها، حق الالتفات، فإنّه يلزم أن تكون النتيجة اللازمة عنها ضرورية؛ لا سبيل إلى إيجاب المطالب عن لِمّية الحكم بذلك، بل يكون حاكماً بالجزم باللزوم و إن لم يعلمه على التفصيل.

* * *

۱. ن، ب: ـ النفس.

الفصل الثالث

في الإدراك و التجريدات و براهين على تجرد النفس و إقناعات[1] فيه[2]

أمّا تفصيل الإدراك و استقصاء البحث فيه، فسيأتي في العلم الإلهي على ما يليق بقواعد الحكماء المتألهين.

و أمّا هاهنا، فنذكر منه شمّةً فنقول[3]:

قال الشيخ[4]: إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك يشاهدها ما به يدرِك.

فاعلم أنّ المدرَك إن كان مادياً فتكون حقيقته المتمثلة عند المدرِك هي الصورة المنتزعة من الأمور الجسمانية التي في الخارج؛ و إن كان المدرَك مجرداً عن المادة فلايفتقر في إدراكه إلى الانتزاع بل يكون مدرَكاً لذاته؛ و يصدق عليه أنّ حقيقته متمثلة عند المدرِك، فإنّه يقال: إنّ فلاناً تَمَثّل عند فلان، إذا حضر عنده منتصباً بنفسه أو بمثاله.

فقوله: «أن تكون حقيقته متمثلة» يتناول الأمرين: الذاتَ و مِثالَها.

ثم لمّا كان الإدراك يعرض له إضافتان: أحدهما إلى المدرَك و الثاني إلى المدرِك، لا جرم افتقر في تعريف الإدراك إلى ذكر الشيء و هو المدرَك و إلى ذكر

---

۱. المشارع: إقناعيات. ۲. المشارع، المشرع السادس، ص ۱۸۹.

۳. برگرفته است از شرح الإشارات خواجه نصير الدين طوسى، ج ۲، ص ۳۰۸ به بعد.

۴. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۰۸.

المدرِك و هو قوله: «عند المدرِك».

و لمّا كان الإدراك قد عرض له هاتان الإضافتان لزم أن يكون المدرِك و المدرَك متضايفين أيضاً.

و أمّا الإدراك فإمّا أن يكون بآلة أو بغير آلة؛ و قد أشار الشيخ إلى القسمين بقوله: «يشاهدها ما به يدرك».

فإن قلت: إنّ المشاهدة نوع من الإدراك فكيف جعله معرِّفاً للإدراك؛ فإن أجاب بأنّي أريد بـ«المشاهدةِ» الحضورَ، فيقال له: إنّ الحضور لايكفي في ذلك، فإنّ الشيء قد يكون حاضراً عند الحس و لكن النفس غير ملتفتة إليه و حينئذ لايكون مدرَكاً.

بل الجواب أن يقال: إنّ الإدراك ليس هو حضور الشيء عند الحس فقط، و إلّا لزم أن يكون كل حاضر عند الحس مدرَكاً و ليس كذلك، لما ذكرنا من عدم الالتفات عند الحضور عند الحس، بل الإدراك هو كون الشيء حاضراً عند المدرِك لحضوره عند الحس؛ فحضوره عند الحس[1] هو حضوره عند النفس المدرِكة، فلايحتاج إلى أن يحضر الشيء مرتين: مرةً عند الحس و مرةً عند النفس؛ فإنّ النفس هي المدركة و لكن بواسطة الحس.

ثم المدرَك قد لايكون خارجاً عن ذات المدرِك، فتكون الحقيقة المتمثلة عنده هي نفس حقيقتها الخارجية لا مثالها؛ و قد يكون خارجاً عن ذات المدرِك، فتكون الحقيقة المتمثلة عنده غير الحقيقة الموجودة في الخارج؛ فيكون إدراك الحقيقة الخارجية هو حصول صورتها الذهنية عند المدرِك لا نفس حقيقتها الخارجية، و إلّا لزم أن يكون إدراك ما لا وجود له في الخارج ـ مثل كثير من الأشكال الهندسية الموجودة عند المدرِك ـ هو نفس حقائقها الخارجية و ليس كذا؛ بل هي موجودة عند المدرِك و فيما[2] لايباينه[3]، لا في الخارج.

---

۱. م: ـ فحضوره عند الحس.

۲. نسخه ها: ممّا ؛ شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۱۳: فيما.

۳. م: وهماً لا ثبات له.

فعلم أنّ المدرَك من الأمور الخارجية المباينة لذات المدرِك ليس هو نفس الحقائق الخارجية.

و أمّا الدليل[1] على أنّ الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرَك في المدرِك، أنّا إذا أدركنا شيئاً لمنعلمه قبل ذلك، و كان غائباً عن حواسّنا، فإن لميحصل فينا أثرٌ من ذلك الإدراك و لمينتف عنّا شيء، فسيّان ما قبل الإدراك و ما بعده و هو محال؛ و إن انتفى عنّا شيء عند الإدراك فذلك المنفي إمّا أن يكون إدراكاً أو صفة غير إدراكية؛ فإن كان الأوّل فيكون إدراك الشيء عبارة عن انتفاء إدراك آخر، فنقصد بالكلام إلى ذلك الإدراك الوجودي الذي هذا انتفاؤه، فإنّ الأمر العدمي لايكون انتفاء لما ليس بشيء، فلابد و أن ترجع حقيقة الإدراك إلى أنّه أمر ثبوتي؛ و لأنّ الكلام إنّما هو في الإدراك الواحد المتعلق بالنفس، و حينئذ ينقطع الكلام.

و أمّا إذا كان الإدراك عبارة عن انتفاء صفة عن النفس غير إدراكية، فيلزم أن يكون في النفس إدراكات لأمور لاتنتهي عند حدٍّ، فتكون فيها صفات غير متناهية يبطل كل واحد من تلك الصفات عند قصد النفس إلى إدراك شيء؛ ثم كيف يكون الإدراك انتفاءاً و هو تحصيل؟ فإنّ كل عاقل يجد من نفسه، عند إدراكه لشيء، أنّه قد حصّله لا أنّه [يخيّله][2] له؛ فثبت من هذا أنّه لابد و أن يحصل فينا شيء و أثر عند الإدراك؛ فإن لميكن ذلك مطابقاً للمدرَك فلا إدراك؛ و إن كان مطابقاً من وجه دون وجه فلايكون المدرَك مدرَكاً كما هو؛ فبقي أن يكون الأثر الحاصل في المدرِك من المدرَك مطابقاً لذلك المدرَك و هو الصورة التي ادّعينا أنّ الإدراك عبارة عن حصول صورة الشيء المدرَك في المدرِك.

و هذا إنّما هو في الإدراكات المتجددة للنفس؛ فإنّ ما ليس بمتجدد، كعلم واجب الوجود بذاته و معلولاته و إدراك العقول و النفوس لذواتها، ليس بصورة، و ليس له قبل، ليصح أن يقال فيها سيّان[3] ما قبل العلم و بعده؛ و هذا

---

۱. المشارع، ص ۱۸۹.
۲. نسخه ها: يخلّيه.
۳. ن: نسيّان.

القدر[1] من الإدراك ذكرناه هاهنا في علم النفس لاحتياجه إليه عند الاستدلال على تجرّدها؛ و البحثُ المحقَّق المستوفي لِذكره في آخر العلم الإلهي، إن شاء اللّٰه تعالى.

و قولنا في تعريف الإدراك إنّه حصول صورة الشيء في المدرِك منا، أو أنّ حقيقته متمثلة عند المدرِك، ليس هذا حدّاً للإدراك؛ و إنّما هو تنبيه على أنّ العلم من الأشياء[2] التي يجدها الإنسان بنفسه؛ و الأمور الوجدانية لايحتاج إلى أن يُعرَّف بالحد و الرسم.

و كما أنّ بعض التصديقات الضرورية يحتاج إلى أن ينبَّه عليها و أن يخطر بالبال من غير احتياج إلى حجة و برهان، فكذلك من التصورات الضرورية ما يحتاج إلى أن ينبَّه عليها من غير احتياج إلى حدّ أو رسم؛ و كذلك الحكم في الإدراك؛ على أنّ الأمور الضرورية تختلف بحسب اختلاف الأشخاص فيستغني بعضهم عن الحد و القياس فيها؛ و بعضهم يفتقر إلى كل واحد منهما؛ و إنّما عرّفنا الإدراك هاهنا لِمَن في ذهنه قصور يحتاج إلى التنبيه.

و قال أبو البركات المتطبب[3]: «إنّ[4] الإدراك هو أن ينال ذات المدرِك ذات المدرَك»؛ فإن كان مراده بالنيل الإدراك فالكلام صحيح؛ و إن كان مراده من النيل الاتصال بالشيء و المماسة له فهو غير صحيح؛ فإنّا إذا أدركنا السماء و الكواكب بالبصر، فإن كان المدرِك هو البصر فهو باطل، لأنّ البصر عند الإدراك لم‌ينتقل إليها فماسّها[5] و اتّصل بها؛ و إن كان المدرِك هو النفس فهو باطل:

أمّا أوّلاً، فلأنّ الاتصال و المماسة إنّما هو من خواص الأجسام.

و أمّا ثانياً، فلأنّها في حالة اتصالها بالسماء، إن اتّصلت بالبدن لزم أن

---

۱. ب: العدد. ۲. ن: لاشياء.

۳. به نقل از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۲۱ ؛ سهروردي: «و بعض من تفلسف من اليهود ...» ؛ ابن كمونه: «المشار إليه من متفلسفة اليهود هو أوحد الزمان صاحب المعتبر». ۴. م: لأنّ.

۵. م: فيماسّها.

تكون في حالة واحدة في موضعين و هو محال؛ و إن لم‌تكن متصلة بالبدن لزم أن يكون البدن ميّتاً إلى أوانِ عودها؛ و لو جاز اتصالها بالسماء و البدن في حالة واحدة و [شاغلة][۱] ما بينهما من الأحياز، وجب أن تكون عند إدراكها للسماء مدركةً لما بينها و بين البصر من الأجسام و ليس كذلك؛ لأنّي قد أغفل عمّا بينهما أحياناً.

و أمّا ثالثاً، فلأنّه كان يجب عند إدراكنا للسماء و الكواكب أن نعرف مقدار ما أدركنا و مساحة كل واحدٍ منهما من غير احتياج إلى برهان؛ و كان أيضاً ينتقض ما قاله بإدراك الأمور الخيالية الغير الموجودة، فإنّه لا ذات لها.

و أورد بعض المتأخرين على قولهم[۲]: إنّ إدراك الشيء هو بحصول صورته في المدرِك بأنّا ندرك السماء مشاهدة بالبصر على عظمها؛ فإن كانت بالبصر[۳] لزم مطابقة الامتداد الأصغر و هو العين[۴] للامتداد الأكبر و هو السماء؛ و كذلك الحال فيما يدركه الحس المشترك و الخيال.

و قد أجابوا عن هذا بثلاثة[۵] أجوبة:

الأول: إنّ الجسم يقبل التجزئة إلى غير النهاية؛ فيكون كل جزء من الحالّ الكبير يحلّ في جزء من المحلّ الصغير.

و **الجواب الثاني**: إنّ الصورة المنطبعة في المدرِك عرضٌ و العرض ليس من شرطه أن يساويه من المحل شيء؛ و قد مرّ ما في هذا.

و **الثالث**: إنّ انطباع الصورة إنّما هو في هيولى الآلة و الهيولى لا مقدار لها و نسبة جميع المقادير، إليها بالسويّة، فيمكن أن يكون هيولى البصر قابلاً[۶] للمقدار الصغير و الكبير، فينطبع السماء فيه أو في الحس المشترك أو الخيال على ما يراه.

---

۱. ن، ب: بثا على ؛ م: ـ بثا على ؛ ابن كمونه، ص ۵۲۱: شاغلة.
۲. ايراد و جواب آن در التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، در ص ۵۲۳ آمده است.
۳. م، ب: في البصر.
۴. م: البصر.
۵. م: ثلاثة.
۶. ب: قابل.

و قد ذكروا[1] في بعض أجوبته ـ بعد تسليم مقدّمتين: أحدهما وجود هيولى أبسط من الجسم تقبل المقادير المختلفة، و ثانيهما كون العرض لايساويه من محله شيء ـ أنّه يلزم منه جواز حلول الصورتين المختلفتين بالكبر و الصغر في الهيولى الواحدة، لكن على سبيل البدل في حالتين؛ و يمتنع ذلك في الحالة الواحدة كيف كان، سواء كانت الصورتان مختلفتين بالصغر و الكبر أو لم‌يختلفتا، و هو ظاهر.

و أجابوا عن هذا بأنّ الممتنع حلول مقدارين أو صورتين مستقلتين في محل واحد؛ أمّا إذا كان أحدهما صورة و مثالاً للشيء، و كان الآخر مقداراً للآلة المختصة بالإدراك، فلِمَ قُلتَ إنّ ذلك ممتنع؟

و هذا الجواب و أمثاله جدلي لايُسمِن و لايُغني من جوع؛ و أنت فقد عرفت ضعفه في بحث الإبصار.

و الحق أنّ المدرَكات العظيمة، كالسماء و الكواكب و الأرض و الجبال، لايمكن أن تنطبع في آلة جسمانية، كالبصر و الحس المشترك و الخيال و غيرها و إلّا لزم اجتماع أجزاء المدرَك الكبير في أجزاء الآلة الصغيرة التي فيها الإدراك و إذا اجتمع بعضها مع بعض لم‌يدرَك أجزاء المدرَك مرتّبة، كما هي عليه في الخارج؛ و إذا بطلت قاعدة الانطباع بالكلية و نحن نغمض أعيننا و نتخيّل أشباحاً كثيرة عظيمة من كل نوع و نتصور أموراً أخرى لا وجود لها في الخارج و نميّز بينها و بين غيرها من أنواع الموجودات؛ فإذا امتنع انطباعها في الدماغ و لسنا نشاهدها في عالم المحسوسات، فهي بالضرورة موجودة في عالم آخر أعلى من عالم الحس؛ إذ لو كانت عدماً صرفاً لم‌يمكن أن نشاهدها في أذهاننا و ننظر إليها بنفوسنا و نميّز بينها و بين غيرها. فإنّ العدم المحض لايصح عليه شيء من ذلك؛ و ذلك العالم الذي نشاهدها فيه يسمى «عالم المُثُل المُعلَّقة»[2] و «الأشباح»، المنزّه عن الأمكنة و الحلول في محل؛ و لابد من إثبات هذا العالم لئلايلزم المحالات المذكورة؛ و يندفع بإثباته كثير من الإشكالات؛ و

---

۱. همان، ص ۵۲۴.
۲. حكمة الإشراق، صص ۲۳۰ ـ ۲۳۵.

لاتتمّ الحكمة إلّا به؛ و هو عالم عظيم لا نهاية للأشخاص الموجودة فيه؛ و سيأتي تحقيقه في العلم الإلهي.

فالحاصل أنّ المدرَك إن كان كلياً يكون إدراكه بحصوله في الذات المدرِكة.

و إن كان جزئياً و كان ذات المدرِك، فإدراكه لذاته يكون بعدم غيبته عن ذاته.

و إن كان غير ذاته، فإن كان[1] حاضراً عند الحواس و التفتت النفس إليه، أدركتْه بمجرد حضوره عند الحس.

و إن كان غائباً عن الحواس الظاهرة، كما في مدرَكات الحس المشترك و الخيال و غيرهما[2] من الحواس الباطنة، فإدراك ذلك إنّما هو باتصال النفس و اتحادها بالعالم المثالي؛ و لابد لذلك ـ مهما كانت النفس لها ارتباط ببدن مّا ـ من مظاهر [صقالية][3] و هي المرايا المختلفة بالنوع، فإنّما يكون شرطاً في مشاهدة هذا العالم و الابتهاج به.

و أمّا أبوالبركات[4] فإنّه لمّا كان قد حكم أنّ الإدراك هو أن ينال ذات المدرِك ذات المدرَك؛ و أبطل قاعدةَ الانطباع ـ معلِّلاً بأنّه يمتنع انطباع نصف كرة العالم في عضو صغير ـ حكم بأنّها منطبعة في النفس، فهي تدركها لذاتها من غير أن تحتاج إلى توسط الآلات. و تكون فائدة تخصيص[5] كل واحدٍ من الحواس ببعض المدرَكات لئلايحصل في النفس من المدرَكات ما لايتناهى، لأنّه لمّا كانت نسبة النفس إلى كل ما يمكن أن تدركه نسبة واحدة، فلولا وجود هذه الحواس و تخصّصُ كل واحد منها ببعض المدرَكات، لزم أن تكون النفس إمّا مدرِكة لما لايتناهى أو أن لاتكون[6] مدرِكة لشيء؛ فإنّها لو كانت مدركة للبعض

---

۱. ب: ـ كان.
۲. م: غيرها.
۳. نسخه ها: صقالته : تصحيح قياسى.
۴. ابن كمونه، ص ۵۲۶.
۵. ن: تخصص.
۶. ب: ـ و تخصّصُ كل واحد منها ببعض المدرَكات ... إمّا مدرِكة لما لايتناهى أو أن لاتكون.

دون البعض لكان ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال. و يكون تخصيص هذه الآلات ببعض المدرَكات إنّما هو بطريق القرب و البُعد و المقابلة و اللامقابلة و أمثال ذلك من الأسباب المختلفة.

و هذا كلام من لم‌يفهم معنى النفس و لا عرف كيفية ربطِها و تعلّقِها بالقوى و الأرواح؛ فإنّ النفس الناطقة إن لم‌تكن مستعدّة للإدراك الغير المتناهي لم‌يكن لها احتياج إلى أن تمنعها القوى البدنية؛ و إن كانت مستعدّة للإدراك الغير المتناهي فلم‌يمنعها الحواس عمّا هي مستعدة له؛ و الواهب للكمالات و الخيرات ما هو على الغيب بضنين.

و إذا فهمت هذا التحقيق في الإدراك سقطتْ عنك الشكوكُ التي أوردها فخرالدين[1] و غيره في ذلك؛ و هذا القدر يكفي هاهنا.

في أنواع الإدراك و مراتبه[2]

أنواع الإدراك أربعة: إحساس و تخيل و توهم و تعقل:

أمّا «**الإحساس**»، فهو إدراك الشيء المادي الحاضر عند المدرِك على هيئات مخصوصة محسوسة مِن كمٍّ و كيف و أين و وضع و غير ذلك.

و أمّا «**التخيل**»، فهو إدراك لذلك الشيء مع ما ذكرنا من العوارض الغريبة لكن في حالتي حضوره و غيبته؛ فالحس ـ كالبصر ـ يجرد الصورة عن المادة لكن يحتاج إلى علاقة وضعية، و الخيال يجرّدها عن تلك العلاقة و يدركها مع غيبة [المادة][3].

و أمّا «**التوهم**»، فهو إدراك المعاني الجزئية الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات؛ فهي غير مادية في ذاتها و إن عرض لها أن تكون مادية، كالصداقة و العداوة و الموافقة و المخالفة و غير ذلك من المعاني التي يمكن

---

۱. شرح الإشارات، ج ۲، ص ۳۱۵ به بعد.
۲. همان، ص ۳۲۲ به بعد ؛ ابن كمونه، صص ۵۲۷ ـ ۵۲۸.
۳. نسخه ها: الحال ؛ تصحيح قياسي.

إدراكها من غير أن تكون عارضة للأجسام؛ فهي أشدّ استقصاءً في التجريد ممّا قبلها، إلّا أنّ هذه المعاني لم‌تجرَّد عن اللواحق المادية بالكلية، فلذلك[1] لم‌توجد إلّا جزئية من مادة معيّنة، بحيث لو فرضنا عدم الذئب و السِّنَّوْر لم‌تتصور عداوتهما للشاة و الفأر.

و أمّا «التعقل»، فهو إدراك الشيء من حيث هو هو، مجرداً عن جميع العوارض الغريبة المذكورة، بحيث يصحّ مطابقتها للمختلفات؛ فالعقل لمّا جرّد الصورة عن المادة بالكلية فكأنّه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ هذا فيما يكون له لواحق خارج الذهن؛ و إن[2] كان الشيء المعقول ليس له في ذاته شيء من هذه اللواحق فهو معقول لذاته من غير احتياج إلى تجريد.

فهذه أربعة أنواع من الإدراك مترتّبةً.

فالإدراك الأول الحسي، يشترط فيه ثلاثة شروط: حضور المادة، و اكتناف العوارض، و أن يكون المدرَك جزئياً.

و الإدراك الثاني الخيالي، لايشترط فيه الشرط الأول و يشترط فيه الشرطان الأخيران.

و الإدراك الثالث الوهمي، يشترط فيه الشرط الثالث و[3] هو كون المدرَك جزئياً دون الأوّلَين.

و الإدراك الرابع العقلي، يشترط تجرّدُه عن الجميع.

و ينبغي أن يعلم أنّ هذه الإدراكات إذا قيست إلى مدرِك واحد يسقط الوهم عن الاعتبار؛ لأنّ الوهم يدرِك المعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات و لايدرِك ما يدركه الحس و الخيال من الصورة الجسمية بانفراده؛ بل يحتاج في إدراكه لها إلى مشاركة الخيال.

و بهذا السبب يتخصص مدرَكات الوهم و تصير جزئية.

فلمّا لم‌يتّحد مدارك هذه الأربعة بالنسبة إلى مدرَك واحد لِعدم إدراك

---

۱. ن، م: فذلك.
۲. ن، ب: فإن.
۳. ن: ـ و.

الوهم[1] ما أدركه الحس و الخيال، أسقط الشيخ أبوعلي الوهمَ من الاعتبار و تبعه الشيخ الإلهي بإسقاطه من التلويحات؛ هكذا قاله بعض المتأخرين[2].

و أنت فقد عرفت بما أعطيناك من الأصول أنّ البصر لا صورة عنده و لا إدراك له؛ و كذلك الخيال؛ فلم‌يبق إلّا الوهم و العقل؛ و قد بيّنا أنّ الحق أنّ الوهم و الخيال و المتخيلة قوة واحدة باعتبارات يعبّر عنها بعبارات؛ و حينئذ يبطل قولهم: إنّ الوهم لايدرِك ما أدركه الحس و الخيال؛ فإذا استعملتَ في هذا ما سلف من القواعد، فإذا كان الشيء مقابلاً للبصر فالنفس هي المدركة له لا بصورة في الجليدية، بل بالإشراق الحضوري النفسي على ما عرفت.

و إذا صار متخيلاً رأت النفس ذلك الشبح في العالم المثالي بواسطة الروح الخيالي، فلم‌يكن هناك تجريد و لا تصرّفٌ. ثم إنّا نعلم بالضرورة، حين يتصرف الوهم في المعاني الجزئية و يدركها، أنّا ندرك ذلك و نتصوره و نعرف النتائج التي تنتجه تلك المعاني من غير غفلة و لا ذهول؛ و لسنا نرى للوهم[3] إدراكاً و تصرفاً[4] في وقت مّا دوننا؛ فيعرف[5] من هذا أنّ هذه الإدراكات و التصرفات كلها للنفس بواسطة استخدام القوة الوهمية و باقي القوى الاستعدادية.

و النفس حس جميع[6] الحواس البدنية؛ فمحال أن يقع إدراك أو تصرف من غير أن يكون له شعور؛ فهو الرئيس المطلق؛ إليه التأدية و عليه العرض؛ فمنه مبدأ جميع الإدراكات و التصرفات و إليه معادها؛ ﴿فتَبارَكَ اللّهُ أحسنُ الخالِقينَ﴾[7].

---

۱. ب: ـ و تصير جزئية فلمّا لم‌يتّحد ... إلى مدرِك واحد لِعدم إدراك الوهم.

۲. مقصود ابن كمونه است كه اين موضوع را در شرح خود بر التلويحات، ص ۵۲۸ آورده است: «و هذه المرتبة من التجريد لم‌يذكرها في الكتاب لأنّ الوهم لايتناول إدراك الصور الشخصية ... و لأنّه يقتدي في أكثر مباحث هذا الكتاب بكتاب الإشارات للرئيس أبي علي‌بن سينا و هو غير مذكور في ذلك الكتاب».

۳. م: الوهم.

۴. ن: إدراك و تصرف.

۵. ب: ـ فيعرف.

۶. ب: + جميع.

۷. سوره مؤمنون، آيه ۱۴.

ثم قولهم: إنّ العقل يجرّد الصورة عن المادة، فيه نظر؛ فإنّ الجسم إذا[1] كان مركّباً من المادة و الصورة فلايصير الجسم معقولاً إلّا بهما، فيحصل في العقل من كل واحد منهما صورة، و المادة تصير معقولة بتجريد عن مادة أخرى، إذ لا مادة للمادة.

فإذا كانت المادة جزءاً من كل نوع فلايعقل كل نوع من أنواع الأجسام إلّا بالمادة و الصورة؛ فإذا كان تعقلهما سابقاً على تعقل الجسم، فكيف يقال: إنّا نجرّد الصورة عن المادة؟ و المادة معقولة لذاتها لا بتجريد عن مادة أخرى؛ و إن أراد بتجريد المادة عن الصورة حصول الصورة في النفس من غير مادة، فلايكون هذا تجريداً؛ و إن سمّي تجريداً فيكون على سبيل المجاز.

القول[2] في تجرّد النفس عن المادة[3]

الذي ذكرناه من البراهين من قبل، إنّما دلّت على إثبات شيء مدبّر لبدن الإنسان، ليس بجسم و لا عرض؛ و الغرض هاهنا إثباتُ أنّ ذلك الشيء جوهر، ليس بجسم و لا حالّ في الجسم؛ و يدلّ عليه وجوه:

البرهان الأول[4]: إنّ في الوجود معقولات لاتقبل القسمة، فيكون تعقّلها لايقبل القسمة؛ و يلزم منهما أن يكون محل تلك المعقولات غير قابل للقسمة؛ و كل جسم و عرض حالّ فيه يقبل القسمة؛ ينتج من الشكل الثاني: إنّ محل المعقولات ليس بجسم و لا عرض حالّ فيه.

فهاهنا أربع مقدمات تفتقر إلى البيان:

الأول: قولنا: «إنّ في الوجود معقولات لاتقبل القسمة»، فبيانه من وجهين: الأول، دلالة البرهان على أنّ البارئ و النقطة و الوحدة غير قابلة للقسمة. الثاني، إنّ الماهيات الموجودة إن كانت بسيطة فهي غير قابلة للقسمة؛ و

---

۱. ب: ـ الجسم إذا.
۲. ن، ب: ـ القول.
۳. الشفاء، الطبيعيات، نفس، مقاله ۵، فصل ۲، ص ۱۸۷ ؛ المباحث المشرقية، ج ۲، باب ۵، فصل ۱، ص ۳۵۹ به بعد.
۴. المشارع، ص ۲۰۱.

إن كانت مركبة فبسائطها غير قابلة للقسمة أيضاً.

و أمّا بيان الثانية، و هو كون العلم بما لاينقسم لايكون منقسماً، فإنّه لو انقسم ذلك العلم فإمّا أن يكون أحد جزئيه علماً بذلك المعلوم، فيلزم أن يكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم و هو معلوم البطلان بالضرورة؛ و إمّا أن يكون علماً بجزء من أجزاء ذلك المعلوم و هو باطل؛ لأنّ ذلك المعلوم كُنّا فرضناه بسيطاً لا جزء له؛ و إمّا أن لايكون العلم بأحد الجزئين علماً بذلك المعلوم و لا بجزء من أجزائه، فيكون كل واحد من أجزاء ذلك العلم حكمه كذا؛ فإذا اجتمعت الأجزاء كلها و لم‌تحدث هيئة زائدة فلايكون مجموع ذلك العلم علماً بالمعلوم، و إن حدث هيأة زائدة[1] و كانت منقسمة فيعود التقسيم الذي مرّ؛ و إن كانت غير منقسمة فقد اعترف بأنّ العلم بالمعلوم الغير المنقسم يجب أن يكون غير منقسم أيضاً.

و أمّا بيان الثالثة، و هي أنّ محل المعقولات الغير المنقسمة غير قابل للقسمة، فلأنّه لو انقسم فإمّا أن يكون الحالّ في أحد جزئي المحل هو بعينه الحالّ في الجزء الآخر، أو يكون الحالّ في أحد الجزئين مغايراً للحالّ في الجزء الآخر.

فإن كان الأول، لزم أن يكون العرض الواحد حالاً في محلّين متباينين، و هو بيِّن البطلان.

و إن كان الثاني، لزم انقسام المعقولِ الحالِّ المفروضِ أنّه غير منقسم؛ لوجوب انقسام الحالّ عند حلوله في المحلّ المنقسم؛ فيلزم أن يكون المعقول الذي لا مقدار له و لا وضع أن يكون له مقدار و وضع و هو محال؛ و المقدار و الوضع ما لَحِقَه لذاته بل لِمحلّه، كالسواد.

و أمّا بيان الرابعة، و هي أنّ الجسم و ما فيه من الأعراض منقسم، فقد مر تقريرها في مسألة الجزء الذي لايتجزّى.

فإن قلت: إذا كان المحلّ منقسماً فيمتنع أن يصير موصوفاً بصفة غير

---

۱. م: ـ فلايكون مجموع ذلك العلم علما بالمعلوم و إن حدث هيأة زائدة.

منقسمة؛ فكذلك إذا كان المحلّ بسيطاً مفرداً يمتنع عليه أن يصير موصوفاً بالصفات الكثيرة.

قلت: ليس اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة ممتنعاً؛ و إنّما الممتنع أن يتّصف المَحالّ الكثيرة بالصفة الواحدة.

و ليس في هذا البرهان ما يدل على أنّ محل المعقولات جوهر، لإمكان كونه عرضاً حالّاً في مجرد لاينقسم؛ و البرهان لايمنع هذا الإمكان؛ فلايكون المدرك منّا للمعقولات نفساً؛ و لمّا سمّينا محلّها نفساً و كانت الجوهرية قد أخذت جزءاً من حدّها، وجب علينا أن نبيّن أنّ المتصرِّف فينا المدرِك للمعقولات جوهر، فنقول:

لو كان هذا المدرِك للمعقولاتِ المتصرِّفِ في أبداننا عرضاً، فلايجوز أن يكون محلّه جسماً و لا عرضاً حالّاً فيه؛ لِما ذكرنا في هذا البرهان.

و إن كان محلّ المعقولات غير جسم و كان هو المتصرِّف في أبداننا بذاته و كان مع ذلك جوهراً، فهو الذي نريده بالنفس.

و إن لميتصرف في البدن لذاته بل إنّما يكون تصرُّفه بواسطة أعراض حالّة فيه، فتكون الأفعال الصادرة عن تلك الأعراض بسبب حلولها في ذلك المحل، كالقدرة و الإرادة و غيرهما؛ فلاتسمّى هذه الأعراض التي يصدر عنها الأفعال بسبب محلّها نفساً؛ بل الذي نسمّيه نفساً إنّما هو محل الأعراض؛ لأنّه الأصل في صدور الأفعال و يلزم بالضرورة أن يكون ذلك المحل جوهراً؛ فثبت أنّ المدرِك للمعقولات المتصرِّف في الأبدان المسمّى بالنفس الناطقة جوهر.

البرهان الثاني[1]: إنّك قد عرفت أنّ التعقل هو تجريد الصورة عن المادة بالكلية حال الإدراك؛ فتجرّدُها حينئذ إمّا أن يكون لذات الصورة أو لغيرها.

فإن كان لذاتها وجب أن تكون دائماً مجردة، فكانت صور جميع الأشخاص ـ كالإنسانية و الفرسية و غيرهما ـ مجردة عن المادة؛ لأنّ ما من ذات الشيء لايزول و ليس كذا.

---

۱. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۳۲.

و إن لم‌يكن تجرّدها لذاتها فإمّا أن يكون بسبب ما أخذ عنه و هي الأشخاص الموجودة في الخارج؛ أو بسبب ما حلّ فيه الصورة العقلية؛ و الأول محال، لأنّ الأشخاص المأخوذة[1] عنها هذه الصورة ليست مجرّدة عن المادة؛ فيتعين الثاني، و هو أن يكون التجرّد إنّما لَحِقَ الصورة عند وجودها في العقل؛ فمحلّ هذه الصورة المجرّدة عن العوارض و إن كان يسمى بالعقل النظري باعتبارٍ و بالعملي باعتبارٍ آخر، إلّا أنّه هو حقيقة النفس الناطقة، فهي مجردة عن جميع الجهات و المقادير؛ و إلّا لعاد الكلام فيما حلّ فيه محلُّ الصور العقلية و لايتسلسل؛ فلابد و أن ينتهي إلى ما يقوم بنفسه، فذلك هو الذي نسمّيه بالنفس.

البرهان الثالث[2]: لوكان محل المعقولات منّا منقسماً عند إدراكها، لكانت الوحدة و الشيئية المطلقتان أيضاً منقسمتين؛ و التالي باطل فكذلك المقدم.

أمّا[3] بيان اللزوم فظاهر؛ لكون الحالّ يجب أن ينقسم عند انقسام محلّه.

و أمّا بيان بطلان التالي فلأنّ الوحدة و الشيئية لو انقسمتا فإمّا أن يكون جزء كل واحد منهما وحدة و شيئاً أو لايكون.

و الثاني محال، لاستحالة أن يكون جزء الوحدة و الشيئية لا وحدة و لا شيئاً.

و الأول، و هو الذي يكون جزآهما وحدة و شيئا، فإمّا أن يكون مع زائد أو لا مع زائد.

و الأول محال، لأنّه يلزم منه زيادة الجزء على الكل؛ و أن تكون الوحدة و الشيئية اللتان فُرِضتا مجرّدتين عن الزائد مقارنتين للزائد؛ لأنّ ما أضيف إلى جزء الوحدة و الشيئية لابد و أن يكون مضافاً إلى كل واحد منهما.

و الثاني، أيضاً محال، لكون اللازم عنه مساواة الجزء للكل.

---

١. ن: المأخوذ.

٢. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۲۳.

٣. ن: و أمّا.

البرهان الرابع[1] في أنّ النفس ليست بجسم و لا حالّة في جسم: لمّا ثبت أنّ الأجسام كلها متناهية فيكون كل واحد منها متناهياً؛ و مع تناهيها يمكننا أن نتصوّر مفهوم اللانهاية، من حيث هو كذلك، على ما يعمّ المقدار و العدد الغير المتناهيين؛ و الصورةُ الذهنية يجب مطابقتها لما في الخارج الذي أدركناه؛ و اللانهاية إنّما تحصل بمقارنة المقدار و العدد للماهيات؛ فمفهوم اللانهاية ـ على ما ذكرنا ـ لو كان تعقُّله حاصلاً في جسم أو فيما هو حاصل فيه، لزم أن يكون ذلك الجسم غير متناه، ليصح أن يتقرر فيه مفهوم اللانهاية؛ لكن البرهان قد قام على استحالة وجود مثل هذا الجسم و ما هو حالّ فيه؛ فبقي أن يكون هذا المفهوم عند تعقُّلِه حاصلاً في شيء ليس بجسم و لا جسماني بل يكون في جوهر مجرد عن المادة الجسمية و توابعها، و ذلك هو المطلوب.

و أوردوا[2] على هذا بأنّا لانسلّم أنّه إذا قارن الجسمَ مفهومُ اللانهاية يلزم أن لايكون متناهياً لذلك؛ فإنّ المفهوم من اللانهاية معنى عدمي و الأمور العدمية لا وجود لها في الأعيان، فلاتحتاج إلى محل لا متناهٍ و لا غير متناه.

و أجاب بعضهم بأنّ مفهوم اللانهاية وجودي؛ لأنّ النهاية التي هي انقطاع الشيء و فناؤه أمر عدمي، فتكون اللانهاية التي هي سلبها وجودياً، إلّا أن يؤخذ السلب سلباً مطلقاً لايشترط فيه الإمكان؛ فحينئذ يكون عدمياً؛ فإذا قلنا مقدار العالم لايتناهى يكون المراد أنّ المحل الذي من شأنه أن يكون متناهياً فالنهاية مسلوبة عنه، فيكون مفهوم اللانهاية في ذلك المحل وجودياً؛ و سلب العدم في جميع المواضع لايكون سلباً محضاً و لا نفياً صرفاً، بل في بعض المواضع يكون عدماً محضاً، كما في السلب المطلق؛ و في بعض المواضع يكون السلب وجودياً، كما في السلب عن المحل الذي من شأن ذلك العدمي أن يكون فيه، كما في مسألتنا هذه.

فإذا كان مفهوم اللانهاية حاصلاً في جسم، فإن كان ذلك الجسم متناهياً

---

۱. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۳۹.

۲. ايراد و جواب نيز از سهروردى است.

فيكون المفهوم من اللانهاية المنحصر في ذلك الجسم غير مطابق لِما لايتناهى، فلايطابق الصورَ الذهنية التي عقلناها في نفس الأمر، و ذلك محال.

و إن كان ذلك الجسم الحاصل فيه مفهوم اللانهاية غير متناه، فيلزم حصول جسم غير متناه واقع في الوجود، و قد أبطله البرهان؛ فيجب أن تكون الصور الذهنية مطابقة للانهاية، موجودة فيما هو مجرد عن المادة الجسمية الذي هي النفس.

البرهان الخامس[1] في أنّ النفس غير منقسمة: النفس شيء يحلّ فيه المعقولات المطلقة؛ و كل شيء يحلّ فيه المعقولات المطلقة فهو غير منقسم؛ ينتج من الأول: إنّ النفس غير منقسمة.

أمّا الصغرى، فمستغنية عن البيان، لأنّا يمكننا أن نعقل الأجناس و الأنواع، كالحيوانية و الإنسانية، مجردة عن جميع العوارض الغريبة.

و أمّا بيان الكبرى، فلأنّ محل المعقولات المطلقة إذا انقسم في الوهم إلى جزئين مثلاً، فالمعقول الذي يحلّه ينفرض[2] فيه شيء غير شيء، و ينقسم بحسب ذلك إلى جزءين أيضاً؛ لأنّ الحالّ ينقسم بانقسام محلّه؛ فالجزءان اللذان انقسم إليهما المعقول، إن تشابها و لم يخالف الجزءُ الكلَ من جميع الوجوه، كان الجزء مثل الكل و هو محال؛ و إن خالَفَه، فمخالفته للكل لاتكون بالحقيقة و لوازمها، و إلّا لم ينقسما إلى جزءين متشابهين، فتعين أن تكون المخالفة بالعوارض الغريبة، كالمقدار و الشكل و غيرهما، فيلزم أن يكون للمعقول الذي فرضناه مجرداً عن جميع اللواحق، غواشي غريبة[3] من مقدار و غيره و ذلك محال؛ و صورة قياسه هكذا: لو جاز أن ينقسم المعنى المعقول إلى جزئين متشابهين لزم إمّا أن لايكون بين الجزء و الكل فرق، و إمّا أن يفارقه بالمقدار العريّ عنه بالفرض؛ و التالي بقسمَيه باطل فالمقدّم مثله.

---

۱. همان، ص ۵۳۶.

۲. ابن كمونه، ص ۵۳۶: يتعرّض.

۳. م: الغواشي الغريبة.

طريق آخر في البيان[1]: لو انقسم المعنى المعقول بانقسام محله المنقسم إلى غير النهاية إلى أجزاء متشابهة، لكانت الأجزاء المتشابهة غير متناهية أيضاً؛ فيلزم أن يكون الشيء معقولاً مراراً غير متناهية، لكون كل واحد من تلك الأجزاء لايخالف الكل بالحقيقة و لوازمها؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و أمّا إذا انقسم المعنى المعقول بانقسام محلّه إلى جزءين مختلفين فهو محال؛ لأنّ اختلاف الجزئين لايكون لنفس القسمة[2] الوهمية، فإنّها لاتجعل الشيء مختلف الأجزاء، بل اختلافهما إنّما يكون لاختلاف أجزاء المعقولين في نفسهما بسبب العوارض الغريبة، لأنّا فرضنا المعنى المعقول مجرداً عن الزوائد اللاحقة؛ و حينئذ يكون المعقول منقسماً إلى مقوّمين مختلفين، ثم يقسم كل واحد منهما بحسب إمكان القسمة في الجسم ـ الذي هو المحل ـ إلى مقوّمات مختلفة غير متناهية؛ و يكون لكل مقوّمٍ مقوّمٌ إلى ما لايتناهى و ذلك محال؛ لِتوقّفِ تعقّلِ كل واحد من تلك المقوّمات على تعقّلِ ما لايتناهي؛ و لأنّ هذه المقوّمات لها ترتيبات ذاهبة إلى غير النهاية مجتمعة عند التعقل، و قد برهن على امتناع مثل هذه السلاسل.

و هذه القسمة إلى المقوّمات ليست كقسمة الكمية إلى أجزائها، لأنّ أجزاء الكم قبل الانقسام تكون بالقوة لا بالفعل؛ و أمّا أجزاء الماهية المقوّمة فلاتكون في الماهية بالقوة أصلاً، بل لابد و أن تكون تلك الأجزاء فيها بالفعل، لأنّها إنّما تصير بالفعل إذا صارت أجزاؤها بالفعل؛ فظهر الفرق بين أجزاء الماهية و أجزاء الكم قبل فرض القسمة فيه بالفعل. ثم إذا انقسمت الماهية إلى معنى جنسي و فصلي ثم قسمناها تارة أخرى في جهة أخرى فتنقسم إلى جنس و فصل آخرَين غير الأولين؛ فيلزم أن تكون للماهية أجناس و فصول مختلفة لايدخل أحدها تحت الآخر؛ فلايكون اختصاص أحد الأجناس أو الفصول بموضوع أولى من اختصاص الآخر بذلك؛ و إن رجعتْ القسمةُ من المقوّمات

---

۱. همان، صص ۵۳۶ ـ ۵۳۹؛ المشارع، صص ۲۰۱ ـ ۲۰۲.

۲. ن: القسمية.

المختلفة إلى المتشابهة عاد ما ذكرنا فيها من المحذور؛ و صورة قياسه هكذا: لو كان المعنى المعقول منقسماً إلى المختلفات بحسب انقسام محله الجسماني، لزم أن يكون لكل معنى عقلناه مقوّمات غير متناهية مترتّبة؛ و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بالجملة، لو كان المعقول منقسماً لانقسام محله، فإمّا أن ينقسم إلى الأجزاء المتشابهة أو المختلفة؛ و التالي بقسمَيه باطل فالمقدم مثله. فتبيّن من هذا أنّ محلّ المعقولات ليس بجسم و لا حالّ في جسم؛ فهي[1] مجرد عن جميع اللواحق البدنية.

فإن قلت: إنّ انقسام المعنى المعقول لم‌يكن لذاته بل بسبب الجسم الذي هو فيه، فانقسامه بطريق العرض لا بالذات.

قلت: المعنى المعقول هو في ذاته شيء واحد غير منقسم أصلاً، و نحن ماأقمنا البرهان إلّا على أنّه غير منقسم بطريق الفرض، لكون انقسام الحامل يقتضي أن ينفرض فيه شيء غير شيء.

فإن قلت: فلِمَ لايجوز أن يحل المعنى المعقول جسماً و لايكون حالاّ في المنقسم بأن يحلّ منه نقطةً غير منقسمة، و جوابه ما علمتَه من حال النقطة أنّها عدمية فلا ذات لها ليتقرّر فيها شيء؛ و محل الشيء يجب أن يكون وجودياً ليصح تقرّرُ الشيء فيه.

و قد أجاب بعضهم بجواب آخر، فقال: إنّ المعنى المعقول إنّما امتنع حلوله في النقطة[2] لكونها نهاية الخط و ليس لها طرفان، فيكون المعنى المعقول حالاّ في أحدهما و يلي الطرف الآخر منها جانب الخط.

و هذا خطأ، فإنّ عند صاحب هذا الجواب يجوز قيام العرض بالعرض و لم‌يشترط هناك أن يكون للعرض الحامل طرفان فيكون قابلاً للعرض بطرف، و يلي الطرفُ الآخر المحلَّ؛ فإذا كانت النقطة على مذهبه عرضاً[3] فحلول الأعراض

---

١. ن: + في.
٢. ن: نقطة.
٣. ن: عرض.

في محالّها و قبول المحالّ لها لا تعلُّقَ لها بالأطراف.

و قولهم: إنّ وحدة الجسم عرض حالّ فيه و الوحدة لاتنقسم فقد حلّ الغير المنقسم فيما ينقسم.

و أجاب بعضهم بأنّه إذا فرض كون الجسم منقسماً تبطل وحدته.

و هو ضعيف، فإنّ الوحدة إن كانت في الأعيان وحدة[1]، فكيف تبطل الوحدة العينية الثابتة بتوهم القسمة الوهمية؟ و إن كانت الوحدة عقلية ـ على ما سنبيّن فيما بعد ـ فماذا يبطل؟ و إن بطلت فإنّها تبطل الوحدة الوهمية عند توهم القسمة، و كلامنا إنّما هو في الحالّ الموجود المحقَّق الغير المنقسم؛ فإنّا ادّعينا فيه أنّه لايحل المنقسم؛ فإن كانت الوحدة كذلك و حلّت الجسم المنقسم فهو نقض، و إلّا فلا.

فثبت بجميع ما ذكرنا من هذه البراهين القطعية كون النفس غير منقسمة لا وهماً و لا حساً و لا عقلاً؛ فهي أحدية صمدية مجردة عن الأجسام و هيئاتها، مسلوبة الجهات و الإشارات الحسية؛ فهي غير متصلة بالعالَم و لا منفصلة، لأنّ الشيء يجوز خروجه عن المتقابلين جميعاً، كالعالِم و الجاهل الذي يخرج عنهما الحجر و غيره؛ فإنّه ليس بعالِم و لا جاهِل؛ لا كالسلب و الإيجاب، يعني العالِم و اللاعالِم، فإنّه لايخرج عنهما شيء؛ فالانفصال هو عدم الاتصال فيما من شأنه أن يكون متصلاً و ذلك من خواص الأجسام؛ فإن أخذ الانفصال عبارة عن اللااتصال مطلقاً فتكون النفس منفصلة لا محالة.

فإن قلت بأنّ الإنسان يُطلِق على نفسه الدخول و الخروج فيقول: دخلتُ الدار و خرجت عنها؛ و الدخول و الخروج من خواص الأجسام.

قلت: مهما كانت متعلقة بالمواد فإنّها لاتخلو من محاكاة خيالية، لأنّ الخيال جسماني لايتصور المجرّدات بالكلية؛ فالخطابات البشرية و الإشارات القولية لاتقع إلى المعقولات المحضة من غير أن يصحبها أمور خيالية.

و إن كان كذلك، فيضاف أمور إلى النفس و هي للبدن و بالعكس، لِما بين

---

۱. ن، ب: عنده.

البدن و النفس من العلاقة القوية. و بعد قيام البرهان على تجرّد النفس و برائتها عن الغواشي الغريبة فلايلتفت إلى أمثال هذه الألفاظ و لا إلى أحكام الوهم؛ فإنّه لجرميته يمنع موجوداً لايكون في الجهة؛ و العقل الصريح المؤيّد من الملكوت يكذبه و يردّ الأحكام المخالفة لأحكامه.

و لمّا كانت النفس غير متّصلة و لا منفصلة و لا ذات جهة و لا مكان و كانت عاقلة لذاتها و لغيرها لطيفة روحانية و كانت هذه الصفات ممّا يتصف بها البارئ تعالى، توهّمَ بعضهم أنّها البارئ و قد ضلّ ضلالاً مبيناً؛ فإنّ البارئ واحد لقيام البرهان على ذلك، و أمّا النفوس فكثيرة؛ و لو كانت واحدة لكان ما أدركه زيد أدركه جميع أشخاص النوع؛ فإنّه من المحال أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة بجهة واحدة مدرِكاً لشيء و لا مدرِكاً له فيكون موصوفاً بالضدين.

و لايقال: إنّ البعض إنّما أدرك ذلك[1] لرفع عائق و زوال مانع؛ و البعض الآخر إنّما لميدرِك لوجود العائق و حصول المانع.

لأنّا نقول: من المحال أن يكون الشيء الواحد في الحالة الواحدة مدرِكاً شيئاً من غير مانع يمنعه عن إدراكه، و يمنعه مانع عن إدراكه في الزمان الذي كان أدركه؛ فيلزم بالضرورة أن يكون الذي عاقه العائق و منعه المانع غير الذي ما عاقه و منعه؛ ثم برهان حدوث النفس يمنع أن تكون واحدة.

فإن قلت: إذا كانت النفوس كثيرة و لا مميّز لها من مكان و محل، فبماذا تمتاز عن واجب الوجود و ليس هناك فارق يتحد معه و يصير ذاتاً واحدة؟

قلت: التمييز لاينحصر في المكان و المحل؛ بل قد تختلف الأشياء بحقائقها و ذواتها، كالبياض و الطعم في السكر، و الجنس و الفصل [في][2] النوع الواحد؛ فالامتياز بينهما ليس بالمحل فإنّه واحد؛ و لا بالمكان، لأنّ الهيئة لا مكان لها؛ فهما يمتازان بحقيقتهما.

و قد يكون الامتياز بالهيئات، كالهيولى و الحوامل المتعددة في النوع

---

۱. ن، م: + المدرك.

۲. نسخه ها: و ؛ تصحيح قياسي.

الواحد؛ فالباريُ تعالى ممتاز عمّا عداه بكمال نوريته و شدة ظهوره و وجوب وجوده الذي لايشاركه غيره فيه؛ و سيأتي تحقيقه في العلم الإلهي.

برهان آخر[1] على أنّ النفس لاتنطبع في عضو، كقلب أو دماغ أو كبد ـ و فائدة تخصيص هذه الأعضاء بالذكر أنّها رئيسة جميع الأعضاء على الترتيب ـ؛ فالقلب معدن الروح الحيواني الذي هو المتعلق الأول للنفس؛ و يليه الدماغُ و هو معدن الروح النفساني الذي هو أصل الحس و الحركة؛ و يليه الكبد و هو معدن الروح الطبيعي و هو أصل النموّ و التغذّي و التوليد.

فلو لم نُفرِدها بالذكر بل عمّمنا الدعوى لجميع أعضاء البدن، كان لقائل أن يمنع عدم تعقُّلِ النفس لذلك العضو المنطبعة فيه النفسُ، فإنّه يجوز أن يكون في البدن عضو صغير في الغاية تكون النفس منطبعة فيه، [فصِغره][2] و حقارته و كونه لا سبيل إلى معرفته من جهة التشريح لانتصوره أبداً.

إذا فهمت هذه المقدمة فنقول: لو كانت النفس منطبعة في قلب أو دماغ أو نحوه، لكانت إمّا دائمة التعقّل لذلك العضو أو لا دائمة التعقل له؛ و قسما التالي باطل فكذا المقدم.

و بيان اللزوم أنّ ذلك العضو الذي انطبعت فيه النفس لايخلو إمّا أن يكفيها في تعقّلِه نفسُ حصول صورته في مادته أو لايكفيها ذلك.

فإن كان الأول، وجب أن تكون النفس دائمة التعقل لذلك العضو، إذ التعقل عبارة عن مقارنة صورة المعقول للعاقل و هي حاصلة هاهنا، لحصول صورة العضو الذي فيه الدماغ في مادته، و عدم توقفه على شرط آخر؛ فهو علة تامة في تعقّل ذلك العضو؛ و العلة التامة إذا وجدت وجب وجود المعلول؛ فيلزم أن يدوم وجود التعقل بدوام وجود الصورة.

و إن كان الثاني[3]، و هو الذي لم يكفها في تعقل العضو نفس[4] حصول صورته، فيلزم عدم دوام تعقّلِه، لأنّ التعقل يفتقر فيه إلى المقارنة، و إذا كان

---

۱. المشارع، ص ۲۰۶.
۲. نسخه ها: فأصغره؛ تصحيح قياسى.
۳. ب: التالي.
۴. ب: ليس.

مقارنة صورة العضو بمادته[۱] غير كافية في ذلك، فيحتاج إلى مقارنة صورة أخرى للعضو بتلك المادة، و هي غير الصورة الأولى للعضو بالعدد و إن كان نوعهما واحداً؛ لأنّ[۲] الصورة الأولى مقارنتها دائمة بدوام وجود العضو و هذه الصورة الثانية مقارنتها متجدّدة في بعض أوقات وجودها فيلزم حصول مثلَيْ صورة نوعية في مادة واحدة و ذلك محال.

و أمّا بطلان التالي فظاهر؛ لأنّ القلب و الدماغ و الكبد و سائر أعضاء البدن يُتعقّل كل واحد منها تارة و يُغفل عنه مرة أخرى، بل قد يغفل عن البدن أحياناً بالكلية فلايدوم التعقّل و لا عدمه.

و أمّا **الإقناعيات**[۳]: لو كانت النفس منطبعة في عضوٍ لوجب عند كلال ذلك العضو كلالُها؛ فيلزم اختلال شعورها بذاتها و ليس الأمر كذا؛ فإنّ البدن و قواه المنطبعة فيه تكلّ و تأخذ في الانحطاط و الضعف عند سنّ[۴] الوقوف و يظهر ظهوراً بيّناً عند البلوغ إلى الستين و ماوراءها؛ و القوة العاقلة عند هذه الحالات تكون آخذة في الزيادة و القوة؛ فيشتد تعقّلُها و يتضاعف إدراكاتُها في أكثر الأحوال على ما هو مشاهد بالتجربة؛ فالقوة العاقلة غير منطبعة في البدن و أجزائه.

و اختلف الأطباء في سنّ الوقوف: فبعضهم يجعله ستاً و أربعين و بعضهم خمساً و ثلاثين؛ و هذا إنّما يكون في الأمزجة التي تقرب من الاعتدال الجارية أحوالها في حفظ الصحة على الصواب، و تختلف الأحوال في ذلك بحسب البقاع، فإنّ [في][5] بلاد الزنج و الحبشة يهرم الإنسان في ست و ثلاثين سنة؛ و في الهند لايهرم بعضهم إلّا بعد الزيادة على المائة و أكثر؛ فتصير القوى البدنية بعد ذلك قوية.

و كما أنّ هذا الاختلاف بحسب الأمكنة واقع، فلايبعد أن يكون الاختلاف

---

۱. ن: لمادته.
۲. ب: إلّا أنّ.
۳. ابن كمونه، ص ۵۴۱؛ المشارع، ص ۲۰۹.
۴. ب: سنين.
۵. نسخه ها: ـ في.

بحسب الأزمنة و التشكلات الفلكية[1] الغريبة واقع أيضاً.

و لايقال: إنّ الشيخ الهَرِم كما كلّتْ آلاتُه و ضعفتْ قواه البدنية، فكذلك كلّت قوّته العقلية فاختلّت إدراكاته.

لأنّا نقول: لو كان الهرم كلالاً للنفس، لوجب أن يكون موجوداً عند فتور المزاج و القوى: فكان يجب الكلال في إدراك المعقولات و الشعور بالذات بعد الأربعين و ليس كذا؛ فكلال النفس ليس لذاتها بل لاشتغالها بأحوال البدن و الضعف الطارئ عليه، فلاتكون مواتيه في الاستعمال؛ و الشيء قد يعرض له من أمر غيره ما يشغله عن أمرِ نفسه.

و أيضاً، لو كانت النفس آلية ما أدركت ذاتها و لا آلتها؛ فإنّ الآلة هي الواسطة بين الفاعل و المنفعل في وصول أثره إليه، فلاتكون إلّا بين شيئين؛ فلو أدركت ذاتها بآلة و أدركت آلتها بآلة أخرى، لزم أن يكون بينها و بين نفسها واسطة، و بينها و بين الواسطة المتعقلة واسطة أخرى و هكذا إلى ما لايتناهى، و ذلك محال: فيجب أن يكون إدراكها لذاتها بغير آلة، و لذلك كانت القوى البدنية الآلية لاتدرك ذواتها؛ فإنّ البصر لايبصر نفسه؛ و الشم لايشم نفسه و كذلك الباقي؛ و أمّا النفس فهي مدرِكة لذاتها و لإدراكاتها و لجميع مشاعرها فليست بآلية.

و أيضاً[2] لو كانت النفس آلية، أي يكون فعلها بالآلة، لوجب أن يكلّها تكرُّرُ الأفاعيل، كالحواس البدنية.

فإن قلت: بأنّ النفس يعرض لها ملال عند إدراك المعقولات و ملالها هو كلالها من كثرة ما أدركت المعقولات.

قلت: ليس الملال هو الكلال، بل هو مغاير له؛ لأنّ الملول يستريح إلى الاستبدال عمّا كان يفعله فينتقل إلى غيره مسروراً من غير تأذٍّ؛ و أمّا الكليل فلايستريح بالاستبدال و الانتقال بل يترك الفعل بالكلية؛ و قد يكون الكلال سبباً من أسباب الملال؛ و ليس حال إدراك النفس المعقولات كذا، فإنّه لو كان ما

---

۱. ن: الفكلية.

۲. همان، ص ۲۰۸.

يعرض النفس عند إدراك المعقولات بالأفكار يكون كلالاً لها، ما كان الموجب لكلالها بعينه موجباً لتشحيذ قوّتها، لكن النفس عند إدراك المعقولات تزداد قوة؛ و الموجب للكلال لايشحذ الشيء و يُقوّيه بل يُضعِّفه؛ فلو كان الملال هو بعينه[۱] الكلال، لكان الشيء الواحد، من حيث هو واحد، موجباً للشيء و لضدّه و ذلك محال.

و أيضاً[۲]، لو كانت النفس آلية ما أدركت الضعيفَ بعد القوي، كالحواس البدنية، فإنّ البصر لايدرِك ما في البيت القليل الضوء إذا دخله عقيب رؤية الفضاء الشديد الضوء؛ و الشم لايدرك الروائح الضعيفة عقيب القوية.

و لهذه العلة لاتُدرَك الكواكب بالنهار، لانفعال البصر بضوء الشمس الشديد فلايدرك الكواكب بعد ذلك لضعف أنوارها، لا لأنّها قد زالت أنوارها؛ فإنّ الشمس لو أزالت أنوار الكواكب لوجب أن لايرى أكثر الكواكب بالليل و لايظهر، لكون الأرض ليس لها من القدر ما يحجب بين الشمس و جميع الكواكب.

و من زعم من القدماء أنّ أنوار جميع الكواكب من الشمس فإذا زالت عن مقابلتها بطلت أنوارها، فليس ذلك بصواب؛ ولو كان الأمر كما ظنّوا، لوجب أن يزيد أنوار الكواكب و تنقص بحسب قلة المقابلة و شدتها و ينخسف بعضها عند حجاب الأرض، كما يكون الحال في القمر؛ و لوجب أن يزول أنوار الكواكب عند الكسوف العظيم، فما كانت تظهر على الجوانب المختلفة منيرة، و ليس كذا؛ إلّا أنّ الحق أنّ الكواكب، و إن لم‌تكن أنوارها من الشمس، فيزيد نورها و إشراقها بمقابلة الشمس؛ فلو كانت النفس آلية كان حكمها حكم هذه الحواس المذكورة في إدراكاتها و ليس فليس.

و أيضاً[۳]، لو كانت النفس منطبعة في عضوٍ ما أمكننا أن نحكم على السواد و البياض بالضدية مجعولين معقولاً واحداً؛ فإنّ الحاكم عليهما بذلك يجب أن يتصور الأمرين حتى يصح جعلُهما معقولاً واحداً؛ و لو كان الحاكم

---

۱. ن، م: يعينه.
۲. همان، ص ۲۰۹.
۳. همان، ص ۲۰۸.

على السواد و البياض بهذا الحكم الواحد قوةً منطبعة في الجسم، فكان يجب أن يحلّ أحدهما غير محل الآخر؛ و حينئذ يلزم أن ينفرد كل واحد من جزئي القوة بأحدهما دون الآخر؛ فلايمكن أحد الجزئين أن يحكم عليهما حكماً واحداً، فلايحكم عليهما إلّا من حَضَرا عنده؛ و القوة المنطبعة لايحضرها ذلك؛ فلايمكنها الحكم بالمضادة؛ فالحاكم بذلك قوةٌ غير منطبعة، و هو المطلوب.

فهذه جملة من البراهين و الاستبصارات الإقناعية تدلّ على أنّ النفس الناطقة قوة روحانية إلهية مجردة عن المواد، غير منطبعة في جرم و لامنقسمة. و هي شعاع روح القدس، كما أنّ هذا الشعاع المحسوس شعاع الشمس، إلّا أنّ الشعاع النفسي لمّا قام بنفسه و كان ظاهراً في ذاته و لذاته و كان ألطف من الشعاع الشمسي بمراتب لايحصيها إلّا البارئ تعالى، غاب عن الحس و أنكره الجسمانيون من الإنس و تفطّن له المؤيَّدون بالقدس.

و معرفة هذا الشعاع القدسي من أهمّ المهمّات الحكمية و المسائل الحقيقية و معرفته[1] مفتاح الحكمة؛ و ليس للحكمة مفتاح غيرها؛ و لايتوصل إلى الدخول في ملكوت السماوات و تحصيل[2] مراتب المَلَكية إلّا بمعرفتها؛ فهي أمّ الحكمة و أصل الفضائل؛ فهي كما قال بعض الحكماء: مَن عرف نفسه أمكنه أن يعرف كل شيء؛ و مَن جهلها لايمكنه أن يعرف كل شيء.

و ما ذكرناه هاهنا فهو معرفة لهذا الشعاع من جهة البراهين و الإقناعيات؛ و أمّا الذي تعرف به من جهة الذوق و الشوق و اللطف و الصفاء و الحدس فهو مذكور في الرسالة التي عملناها في النفس على أتمّ الوجوه الممكنة؛ و لايصير الإنسان فيلسوفاً و لا حكيماً حتى يعرف هذا الشعاع معاينة و يعرف بالبراهين تجرّدَه و بقاءَه بعد خراب البدن و كونَه مدرِكاً لذاته و لغيره.[3]

فإذا تقرّر هذا في نفس الطالب يستغني عن بيان كونها ليست ببدن أو عضو أو مزاج أو نسب أو نار أو هواء و غير ذلك؛ فإنّ المذاهب كثيرة في ذلك

---

۱. ن، م: معرفة. ۲. نسخه ها: تحصل ؛ تصحيح قياسى.

۳. نزديک به سخنان سهروردى است در المشارع، ص ۲۰۷.

للقدماء؛ و الباطل لايُحصى و لايضبَط؛ و من وجد بَرْد اليقين استغنى عن مناقشة الغير و منازعته.

و الذي نسب إلى أفاضل القدماء[١] من قولهم: إنّ النفس نار و شرار[٢] و هباء أو جزء من الممتزجات، فإن صحّ ذلك عنهم فهي رموز لا شك في ذلك؛ و إلّا فالقوم ـ قدس الله أرواحهم ـ كانوا منغمسين في النور الإلهي و الشعاع القدسي يشاهدون الملأ الأعلى و يقتبسون منهم الحكمة العظمى و السعادة الكبرى و لا سبيل إلى ذلك إلّا بمعرفة النفس و قطع عقباتها؛ فهو المنزِل الأول الذي يتقوّى به السالكون ثم يترقّون منه إلى مدارج المعارف[٣] و مراتب الكمالات؛ فكيف يليق بهم أن يجهلوا هذا و أمثاله؛ مع أنّهم كانوا يرمزون على علوم شريفة كانت لهم من علوم الروحانيات، كعلوم السيمياء الخمسة و الكيمياء التي هي صنعة أنواع الجواهر؛ و لهم فيه نفس و روح و سماء و أرض و غير ذلك؛ فإنّ الجزء اللطيف الذي يترقّى في التصعيد يسمى «ناراً»، لِبريقٍ يكون فيه و صبغ و حرارة؛ فإذا صعد إلى رأس الإنّية يسمى «سماء»؛ فإذا ردّ إلى الكثيف الذي هو كيلوسه يسمى «نفساً»؛ فحينئذ يكون جزءاً من الممتزجات، فيقع في ألفاظ أساطين الحكمة كفيثاغورس و أنباذقلس و غيرهما من أمثال هذه الكلمات، فيقولون: إنّ النفس جزء من الممتزجات؛ و المبادئ عدد مّا؛ و الأصل واحد؛ و الرجوع إلى واحد؛ و الأرض قبل السماء؛ و السماء دخان أو بخار؛ أو السماء خفيفة أو مركبة من العناصر؛ و أنّ العناصر أصلها ماء أو هواء و غير ذلك؛ أو أنّ النفس تنتقل من نبات إلى حيوان أو إنسان أو أمثال ذلك؛ فلاتحملْ هذه الكلمات على أمور العالَم فتضلّ أو تخطئ في نسبتهم إلى ما لاينبغي؛ بل هذه الألفاظ رُموز رَمزوا بها على لطائف في علومهم فكل واحد منها عبارة عن شيء.

و أرسطو فإنّما ردّ على ظاهر كلماتهم المرموزة و ذلك صحيح و لايصح على مقاصدهم؛ فلا ردّ على الرمز. و لعلّه رأى في الردّ عليهم مصلحة أو لعلّه

---

۱. همان، ص ۲۰۷.
۲. ن: ناراً و شراراً.
۳. ن، ب: المعارج.

أراد أن يترأس و يعظّم نفسه بالرد عليهم؛ فإنّ الرجل لم‌يكن مجرداً بـل كـانت أسباب الدنيا عليه متوفّرة و لم‌يخلُ من طلب رئاسة.[1]

* * *

۱. پايان كلام منقول از سهروردى در المشارع، ص ۲۰۷ ـ ۲۰۸.

الفصل الرابع

في أنّ لكل بدن نفساً[1] واحدة و في حدوثها و ما ذكروا في الخيال و في أحوال تتعلق بإدراك النفس[2]

قد تبيّن فيما سلف أنّك أنت الشاعر بذاته و هو غير ما يتبدل و يتغير و يزيد و ينقص؛ فكل جزء من البدن و ما يحلّ فيه يعرض له ما ذكرنا؛ و الشاعر بذاته لايعرض له تغيُّر و تبدّلٌ؛ بل تعلم يقيناً أنّك أنت الظهور و الإشراق الواحد الذي تدركه و تلحظه و لايتصور أن تغيب عنه من أول العمر إلى آخره؛ و تعلم أنّ هذه الشاعر منك واحد لا تكثُّرَ فيه و لا تعدُّدَ، بل هو إشراق واحد و ظهور واحد و مدرِك واحد.

و لو كان فيك نفس أخرى مدرِكة لَظهرَ أثرها في الإدراك[3] بالمخالفة و الموافقة و سرعة الفهم و بطؤه و غير ذلك؛ فليس فيك إلّا مدرِك واحد، بلى فيك القوة الوهمية المدرِكة التي قد تخالف أحكامها أحكام النفس، لكنها قوة منطبعة جسمانية، بدليل أنّها لاتدرك المجردات العقلية و لاتسلّم أحكامها الكلية بل لاتدرك إلّا ما كان له تعلّقٌ بالمواد من المعاني الجزئية و الصور الخيالية؛ فيعلم من ذلك أنّها ليست بنفس مجردة، فنفس كل بدن واحدة.

---

۱. ن: نفس.

۲. المشارع، ص ۲۰۹ ؛ التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ۵۴۶ ؛ الشفاء، الطبيعيات، نفس، مقاله ۵، فصل ۷، ص ۲۲۱.

۳. ب: بالإدراك.

و هذه مقدّمة بديهية لاتحتاج إلّا إلى تنبيه فقط؛ فإنّه إذا نبّه كل أحد بأنّ[۱] نفسه واحد بأمور يعرفها، وجد من نفسه جزماً أنّها واحدة؛ و ليس لك نفس أخرى حيوانية يتفرع عنها القوى الحيوانية و يصدر عنها أفعالها؛ فإنّك تعلم بالضرورة أنّك أنت الذي اشتهيتَ و غضبتَ و اشتقتَ؛ و لذلك تقول مثلاً: أنّي أنا اشتهيتُ لأنّي أحسست و إنّما غضبتُ لأنّي سمعت، و كذا في باقي الإدراكات؛ فلو لميكن مبدأ الإحساس و الشهوة و الغضب واحداً هو الجامع لجميع هذه الإدراكات، ما صحّ أن يضاف إلى شيء واحدٍ؛ و إذا كان كذلك لمتكن أنت الذي اشتهيتَ و غضبت.

ثم كل واحد من القوى ينفرد بأمر ليس للآخر، كانفراد النزوعية بالشوق، و الحس بالإحساس؛ و الأعضاء لا إدراك[۲] لها بل كل واحد منها ينفرد بفعل من الأفعال، فيكون مجموع الأعضاء الذي هو البدن لايوصف بالشهوة و الغضب و الشوق و غير ذلك من الإدراكات؛ فيجب أن يكون مبدأ جامع[۳] لهذه الأشياء[۴] المختلفة يجتمع كلّها عنده فيدركها و يتصرّف فيها بما يشاء[۵]؛ و ذلك الجامع هو أنت على التحقيق؛ و كيف يكون الإحساس، من حيث هو إحساس، مثيراً للشهوة من غير مبدءٍ جامع بين الحس و القوة الشهوانية؟

و إذا رأيت في أقوال بعض القدماء[۶] أنّ الإنسان له نفس أخرى حيوانية؛ و أنّ الحيوان له نفس أخرى نباتية، فمراده ليس أنّ[۷] مجموع القوى الحيوانية نفس أخرى، و مجموع القوى النباتية نفس أخرى، لأنّ[۸] لكل مجموع مبدءاً هو الجامع، بل المبدأ للكل و الجامع للإحساس و الشهوة و الغضب و الشوق و تعقل الأمور الكلية هو شيء واحد، كما علمت.

---

۱. ن: بأنّه.
۲. ب: الأعضاء لإدراك.
۳. ن: و جامع.
۴. ب: الأسباب.
۵. ب: فيها أشياء.
۶. المشارع، ص ۲۱۰.
۷. ن، ب: ـ ليس أنّ.
۸. ن، ب: لا أنّ.

و قد مثَّل الحكماء العقلَ الفعّالَ[1] ـ الذي تفيض منه النفوس الإنسانية ـ بالشمس؛ و مثّلوا البدنَ ببيتٍ له كُوّة؛ و قبولُ البدن للنفس النباتية كقبول ذلك البيت شعاع الشمس؛ و قبوله للنفس الحيوانية بتسخين البيت من ذلك الشعاع؛ و قبوله للنفس الناطقة باشتعال البيت من شعاع الشمس مع التسخين و الإنارة؛ فكما كان للحيوان أفعال النبات ـ مع زيادة الحس و الحركة، و مثال تلك الزيادةِ التسخينُ ـ فكذلك للإنسان أفعال النبات و الحيوان مع زيادة إدراك المعقولات الكلية التي مثالها التسخينُ و الإنارةُ مع الاشتعال؛ و الفاعل هاهنا ـ و هو الشمس ـ و إن كانت واحدة فاختلاف الآثار الصادرة عنها بالإنارة تارة و به و بالتسخين أخرى و بهما و بالاشتعال مرة أخرى، لاختلاف القوابل في استعداداتها، فإنّ وضع البيت قد يكون وضعاً لايستعد إلّا لقبول الإضاءة؛ و قد يكون له وضع يستعد لقبول الإضاءة و التسخين معاً؛ و قد يكون في البيت طبيعة كبريتية فيستعد للاشتعال؛ هذا على ما يقولون، و التحقيق ما أشرنا إليه من قبل.

[في أنّ النفس حادثة][2]

و النفس حادثة لا وجود لها قبل البدن؛ و برهانه أنّ النفوس لو كانت أزلية فإمّا أن تكون واحدة أو كثيرة؛ و التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله.

أمّا اللزوم فبيّنٌ.

و أمّا بيان بطلان التالي: أمّا أنّها غير واحدة، فلأنّها لو كانت واحدة فبعد التعلّق بالبدن إن بقيتْ واحدة كما كانت، وجب أن يكون ما يَعلَمُه واحد من الناس يعلمه جميعُ الخلق و ليس كذا؛ و قد مرّ ما عليه؛ و إن تعددتْ و تجزأت بعد التعلق فيلزم أن تكون جسمانية؛ إذ[3] التجزّي بعد الوحدة إنّما هو من خواص الأجسام، و لمّا قام البرهان على تجرّدها و براءتها عن العلائق الجسمية بطل

---

۱. همان‌جا.
۲. همان‌جا؛ ابن کمونه، ص ۵۴۷.
۳. ن: إذا.

تعددها بعد الوحدة؛ و أمّا أنّها ليست كثيرة فـلأنّها لو كـانت كـثيرة وجب أن يمتاز كل واحد منها بشيء؛ فذلك المميّز إمّا أن يكون بنفس الماهية أو ما هـو داخل فيها أو بما هو خارج عنها.

و الأوّلان ظاهرا[1] البطلان؛ لكون النفوس الإنسانية متساوية فـي تـمام الماهية؛ و الثالث أيضاً محال؛ لأنّ ذلك الخارج عن الماهية إمّا أن يكون لازماً أو مفارقاً و يمتنع أن يكون المميّز لازماً، لاتفاقه في جميع أفراد النـوع، و يـمتنع أيضاً أن يكون بالعوارض المفارقة، لأنّها لاتكون إلّا في المواد، و النفس لا مادة لها غير البدن و لا بدن قبل البدن؛ أمّا أن العوارض لاتكون إلّا في المواد فـلأنّ العرض لايخصِّص الفاعلُ العقلي به بعض الأفراد دون الآخر، لتساوي جـميع أفراد النوع بالنسبة إليه؛ فيفتقر تخصص العرض ببعض الأفراد إلى مادة تكون هي السبب فى اختصاص ذلك العرض به.

حجة أخرى[2]: ستعلم في العلم الإلهي أنّ وجود المبدأ الأول لا أول له؛ فلو كانت النفوس قديمة حاصلة قبل الأبدان لكانت غير متناهية، فتكون أسبابها أو جهاتها غير متناهية أيضاً؛ ثم يعود الكلام إلى تلك الأسباب و الجهات و يلزم أن يكون في المفارقات علل و مـعلولات مـجتمعة فـي الوجـود غـير مـتناهية، و البرهان قام على امتناعه.

و قول بعضهم:[3] لو كانت النفس قبل البدن موجودة، لزم أن يكون الشيء الواحد مجرداً عن المادة بالكلية أحياناً و[4] مخالطاً لها أحياناً و ذلك محال، ليس بصواب، فإنّ النفس لاتخالط المادة، و لو ذكر هذا في الصور و الأعراض لكان له وجه؛ و إن أراد بالمخالطة المذكورة تعلّق النفس بالبدن فـذلك إنّـما يكـون محالاً إن[5] لو كان التجرد عن المادة و العلاقة معها معاً؛ أمّا إذا كانت العلاقة في

---

۱. ب: ظاهر.

۲. در الشارع، ص ۲۱۱ اين مطلب تحت عنوان يک فصل آمده است.

۳. همان‌جا، ص ۲۱۱.

۴. م: ـ مخالطاً و.

۵. م: ـ إن.

حالة، و التجرد في أخرى، فلِمَ قلتَ إنّ ذلكِ محال؟ بل هو واقع بعد موت البدن للكاملين عملاً و علماً؛ و إن خَصّصَ العلة بقيد، فقال: لو تقدمت النفس على البدن لزم أن يكون الشيء الواحد مفارقاً للمادة أوّلاً ثم يعرض له بعد ذلك أن يصير له علاقة مع البدن، فذلك نفس محل النزاع؛ فعلم أنّ النفوس الإنسانية محدثة.

فإن قلت: فيم تمتاز هذه النفوس الحادثة و يتشخص بعضها عن الآخر في حال علاقة النفس مع البدن و بعد قطع العلاقة البدنية و التجرد عنها بالكلية؟

قلت: أمّا التشخص و الامتياز في حال التعلق فيكون بهيئة تعرض للنفس من قبل البدن و قواه،[۱] لا بنفس البدن و قواه؛ لأنّ البدن مباين لها و هي مباينة لحامل القوى أيضاً؛ فلايجوز أن يكونا مميِّزين، لأنّ المميِّز للشيء عن غيره إنّما يكون بما له في ذاته لا بالجوهر المباين؛ فيجب أن يكون المميّز للنفس هو العلاقة الشوقية المتخصصة بقوى بدنية و بدن خاص؛ فإنّ البدن و قواه و إن بايَنَتا النفس إلّا أنّ العلاقة التي للنفس مع القوى البدنية المتخصصة ببدن خاص شوقيةٌ و هي أمر ينال ذات النفس و كانت صالحة للتمييز.

و أمّا تشخصها و امتيازها بعد المفارقة فبأحوال و صفات ملكية و أفعال و انفعالات إدراكية و غيرها من جهات أخرى، مع شعور كل واحد[۲] بذاته التي حصل في كل واحد منها من الهيئات البدنية الكاملة و الناقصة ما يوجب امتياز كل منها عمّا عداها؛ فلايكون حال النفس بعد مفارقة البدن كحالها قبل مفارقته.

و العلاقة التي بين النفس و القوى[۳] و بين القوى و البدن لايكون حالهما كحال المتضايفين، لِكون المضاف عرضاً لايتصور تعقل أحدهما إلّا مع الآخر، و ليس حال النفس و البدن كذا؛ فإنّهما جوهران ليسا بمتضايفين لذاتهما[۴] بل هما أمران تلحقهما الإضافة، لكون النفسية و البدنية يستدعي كل واحد منهما الآخر. و تكون القوى تابعة للإضافة لا أنّها تكون نفس الإضافة، و كذلك لاتكون علاقة النفس بالبدن كعلاقة الجسم بالجسم أو العرض بالجسم؛ لِما علمت أنّ

---

۱. ن، ب: ـ و قواه.
۲. ن: أحد.
۳. ابن كمونه، ص ۵۵۳.
۴. م: لذاتيهما.

النفس جوهر مجرد عن المادة، فكيف تكون علاقته كعلاقة الجسم بجسم آخر إمّا بمماسة أو مقابلة أو مجاورة و نحوه أو العرض بالجسم بحلوله فيه؟

و ليست العلاقة بينهما كعلاقة العلة و المعلول، فالبدن لايكون علة للنفس، لأنّ الشيء لايوجد ما هو أشرف منه، و لأنّ تأثيره يختص فيما يناسبه وضعاً.

و النفس لاتكون علة للبدن و إلّا لامتازت دونه، لأنّها ما لم‌تحصل متعينة لاتفعل؛ فهي، أعني العلاقة، علاقة شوقية عشقية تكون للنفس إلى البدن لمناسبة بينهما، لاستعداد البدن بالمزاج المخصوص لقبول أفاعيلها.

و شبّه الحكماء المزاجَ الذي هو العلة في حدوث النفس و تعلّقها بالبدن و اشتعاله بنار النفس المشتعلة من النار العظيمة المسمى بـ«العقل الفعال» الذي قد ملأ أقطارَ العوالم نورُه بفتيلة مبتلّة بزيتٍ و اشتعالها من مصباح جاورها؛ و لِما كان بين الحديد و المغناطيس، مع كونهما جسمين، من العلاقة الروحانية ما اقتضت تحريك أحدهما للآخر؛ فلاتتعجب من تعلق النفس بالبدن و تحريكها له.

و أمّا ما جاء في كلام القدماء[1] أنّ النفس الكلية متقدّمة على البدن، فليس مرادهم ما يفهم من ظاهر اللفظ، و إنّما يريدون بالنفس الكلية مجموع النفوس الحاصلة في الوجود؛ لأنّ كل بدن حادث أو أبدان حادثة لابدّ و أن يتقدّمها نفوس كثيرة غير متناهية، فهذه النفوس الحاصلة يكون لها مجموع سابق دائماً بخلاف الأبدان المفسودة التي لا كلية لها حاصلة، فلايكون لها مجموع.

و قد يريدون عند إطلاقهم أنّ النفس الكلية متقدمة على الأبدان، نفوسَ الأفلاك؛ فإنّها متقدّمة على أبداننا، لأنّ نفوسنا حادثة، و حركاتها متقدمة[2] على جميع الحادثات؛ و لايريدون بالتقدّم تقدّمَ نفوس الأفلاك على أبدانها، فإنّ جسم الفلك لايسمّونه بدناً، بل البدن إنّما يطلقونه على الحيوانات الأرضية.

و الأظهر[3] أنّ مَن قال بقدم النفس من الحكماء إن لم‌يكن أراد به ما ذكرناه

---

١. المشارع، ص ٢١٢.

٢. ن: ـ متقدمة.

٣. ن: و الا ظهر.

و لم‌يكن رمَزَ به على شيء بل أراد بقِدَمِها تقدّمَها على البدن ـ كما نقل عن أفلاطن أنّها إنّما هبطت إلى هذا العالم لتكمل نقصها ـ فليس بصحيح.

و لو جاز تقدمها على البدن، مع كونها جوهراً مجرداً عن المادة [ظاهراً][۱] لذاته و هو عاقل و معقول و كان المانع له عن التعقّل إنّما هو المادة و لواحقها، فما كان بينها و بين المبادئ العقلية حجاب و لا عائق و مانع؛ فكانت تنتقش بالصور العقلية و تشاهد عالمَ النور و الروحانيات و ما هناك من الغرائب و العجائب و يحصل لها الكمال الحقيقي؛ فلم‌تنجذب بعد الوصول إلى ما هو غاية مراتب الإنسانية إلى بدن طفل ضعيف مظلم لا نور فيه؛ و الحدس الصحيح و الفطرة السليمة يتنبّه لهذا الأمر بأقلّ سعي دون الحاجة إلى هذا التطويل.

يبقى هاهنا كلمات نقلت عن متألّهي[۲] الحكماء لابد من تأويلها، كقولهم: إنّ النفس إنّما هبطت إلى هذا العالم فراراً من غضب الله؛ فإنّه لايخفى عليهم أنّه ليس في العالم العلوي إمكان وقوع خطيئة و ارتكاب معصية، كيف و وقوع المعصية من الحوادث التي تحتاج إلى حركات فلكية و ذلك العالم فوق الحركات و الاتفاقات؛ و إنّما يريدون بخطيئة النفس تعلّقها ببدنها لاستعداده للحصول عن الواهب، و كانت عند التعلق ناقصة الجوهر لكونها بالقوة؛ فكانت جريمتها الطبيعية إنّما هو نقصانها و كان هبوطها إعراضُها عن المفارق لأجل العلاقة البدنية؛ فيكون تدبيرها للبدن مانعاً لها عن إدراك المعقولات؛ فهي هابطة مُعرِضة عن العقل بسبب العلاقة البدنية؛ فيكون الفرار عن سخط الله هو طلبها للكمال النظري و العملي.

و قول بعض حكماء الفرس[۳] إنّ الظلمة حاصرت النورَ مدةً و حبسته حتى أمدّته الملائكة؛ فاستظهر على أهرمنْ الذي هو الظلمة فقهرها، ثمّ إنّه أمهلها إلى أجل محدود؛ و الظلمة إنّما حصلت عن النور لِفكرة رديّة سنحت له[۴]،

---

۱. نسخه ها: ظاهر / تصحيح قياسى. ۲. ن: متألّهو.
۳. شهرستانى: الملل و النحل، ج ۱، ذيل مانويه، ص ۲۹۲.
۴. همان، ذيل كيومرثيه، ص ۲۷۸.

فمرادهم بهذه الرموز، إنّما هو النفس و القوى البدنية؛ فإنّ النفس لمّا كان جوهراً نورانياً، فالظلمة هي القوى البدنية؛ و تسلّطُها على النفس و جذبُها إلى هذا العالَم، هو الذي حصرها و حبسها.

و أمّا مدد الملائكة، فمعناه مصادفة توفيق القَدَر بإعداد النفس للإشراقات العقلية و خروجها من القوة إلى الفعل.

و أمّا الإمهال إلى أمَد محدود، فمعناه بقاء القوى و استعمالها إلى أوان الموت.

و أمّا مرادهم بالفكرة الرديّة، فهو إعراض النفس عن الأمور العقلية و التفاتها إلى الأمور المادية.

و اعلم أنّ المجوس، و هم أصحاب زرادشت، لهم كلام كثير في النفس و البدن و كيفية ارتباطِهما. و سببُ ذلك[1] تحصيلُ الكمال في هذا الارتباط و تخليصُ أحدهما عن الآخر بعد ذلك.

و بالجملة، فمسائلهم كلها لاتتجاوز أصلين و تدور على قاعدتين:

إحديهما، امتزاج النور بالظلمة، أي النفس بالبدن.

و الثاني، سبب خلاص النور عن الظلمة.

و جعلوا ذلك المزاج مبدءاً، و الخلاص معاداً.

و جميع أتباع زرادشت و دين المجوسية ـ من الثنوية و المانوية و المَزدكية ـ يرون أنّ النفس جوهر مجرد نوراني و هو من عالم النور متعلق بالبدن الذي هو من عالم الظلمة؛ فسعادته خلاصه عن الظلمة و خرْقُه الأفلاكَ و خروجُه إلى عالم النور؛ و شقاوته إنّما هو بقاؤه في الظلمة.

و لهؤلاء القوم في هذا المقام أسرار و نفائس ـ هي العلوم على التحقيق ـ أخفاها الزمان، كما أخفى العلوم النافعة و المطالب المهمّة المفيدة في الدنيا و الآخرة و اشتغال الناس في هذه الأزمنة بما لايُجدي نفعاً كثيراً فيهما.

و إذا عرفت تجرّدَ النفس عن العلائق البدنية، و أنّ قواها الظاهرة و الباطنة

---

۱. ن: + و.

كلها استعدادات خاصة في أعضائها، تدرك النفس بكل استعداد بعضَ أنواع الموجودات إلّا ما كان من أمر القوة التي تسمى بالخيال تارة و بالوهم أخرى أو بالمتخيلة؛ فقد ذكرنا أنّها قوة واحدة جرمية درّاكة.

[استدلال القدماء على أنّ الخيال جرمي]

و قد استدل القدماء على أنّ الخيال جرمي بوجوه[1]:

الأول: إنّا نتخيل كبيراً و صغيراً و طويلاً و قصيراً من نوع واحد، كالإنسان مثلاً، فهذا التفاوت الموجود في خيالنا و تصوّرِنا لايجوز أن يكون بسبب النوع؛ فإنّه واحد لا تفاوتَ فيه؛ و لا للمأخوذ عنه فقد نتخيّل ما ليس بموجود في الخارج؛ فليس التفاوت إلّا بمحلّ متقدّر هو فيه؛ فهو قوة جرمية.

الوجه الثاني: إنّا إذا تخيّلنا شكلاً صليبياً على مقدار و هيئة لايوجد في العالَم و لايؤخذ منه، فإنّا نفرّق بين الجانب الأيمن و الأيسر من ذلك الجسم المقاطع[2] للآخر؛ فلايخلو إمّا أن يكون اليمين و اليسار المتخيَّلَين باعتبار المأخوذ عنه و ليس كذا؛ لأنّا لم نأخذه عن شيء خارجي معيّن، ليلزم أن يكون اليمين و اليسار المتخيَّلَين بسبب يمين ذلك الخارج و يساره؛ و ليس أيضاً اليمين و اليسار لاختلاف نوع المتخيّل الصليبي فإنّا فرضناه من نوع واحد؛ و لا للمقدار و الشكل و السواد و البياض و غير ذلك من الأحوال، فإنّا فرضنا تساويهما في ذلك؛ و ليس ذلك ليمين و يسار كلّي في النفس، فإنّ المتخيل المذكور نشاهد يمينه و يساره و جميع امتداداته متشخّصة متعيّنة لا كلية؛ فبقي أن يكون ذلك اليمين و اليسار إنّما هو لِوضع حامله و حامل القوة الخيالية؛ فتبيّن أنّ الخيال قوة جرمانية.

ثم لو كانت هذه الصورة المتخيّلة مع امتداداتها المتعيّنة في المجرّد عن المادة كيف كان، فأجزاء المتخيّل المفروضة لاتجتمع في محل واحد، فإنّها لو اجتمعت لايبقى لها ترتيب و مقدار؛ فيلزم أن يكون أمر متقدر ليحل كل جزء

---

۱. المشارع، صص ۲۱۳ ـ ۲۱۴.
۲. م: القاطع.

مفروض من المتخيّل في محل غير ما يحلّه الجزء الآخر؛ و حينئذ يكون ما فرض مجرداً، متقدراً و هو محال.

الثالث: لو لميكن الخيال جرمياً لأمكنَنا أن نتخيّل السواد و البياض في محل واحد من خيالنا، و نحن لانتخيّلهما إلّا في محلّين متباينَين، فهو قوة جرمية.

فهذا ما ذكروه في معنى الخيال. و أنت فقد عرفت من الأُصول المقرّرة أنّ الخيال و الوهم و المتخيّلة قوة واحدة جرمية مدرِكة، فقد صدقوا في هذا الدعوى.

و أمّا قولهم: إنّ ما نتخيّله يكون في قوة جرمية حالّة في بعض أجزاء الدماغ لا في قوة مجردة؛ فليس بصواب. فقد بيّنا أنّه لايجوز أن يكون في بعض تجاويف الدماغ خزانة يحلّ فيها الصورة الخيالية أو المعاني الوهمية؛ فليُطالعه الطالب من هناك، فقد بالَغْنا في بيانه، فلا حاجة إلى إعادته.

و يقال هاهنا لهؤلاء: مسلّم أنّه هذه الصورة المتخيّلة لاتحلّ في المجرد لِما ذكرتم أنّه يلزم تقدُّره؛ و ليست في الخارج فلميلزم أن تكوَن حالّة في الدماغ؛ و من الأقسام أن تكون الصورة قائمة بذاتها أو منقوشة في الفلك، كما يكون المعنى الذي نتذكّره في نفس أو عقل، كما هو مذهب القدماء من الحكماء؛ و على هذا فلايتمّ برهانك.

في معنى ألفاظ تتعلق بإدراك النفس:

فمن ذلك: «الفكر» و «الحدس»، و يجب أن تعلم أنّ المجهولات التصديقية التي يتوصل إلى اقتناصها بالحدود الوسطى، تحتاج في اكتسابها إلى القياس المؤلَّف من مقدمتين و ثلاث حدود؛ كما عرفت ذلك في المنطق.

و الحد الأوسط يحصل على ضربين:

أحدهما، بالحدس.

و الثاني، [بالتعليم][1].

ثمّ إنّ المبدأ في التعليم إنّما يكون بالحدس؛ و ذلك لأنّ العلوم لابد و أن تنتهي إلى حدوس استخرجَها أربابُ تلك الحدوس و استنبطوها على طول الزمان؛ و التفاتُ النفس و إقبالُها على تلك العلوم المطلوبة؛ و كل من له عقل سليم و نظر مستقيم، إذا رجع إلى نفسه و جرّب أحوالها، فإنّه قد يتفق له في ذهنه شعور بأمر من الأمور، من غير أن يتقدّمه طلبٌ لتحصيل ذلك الأمر بل يقع في ذهنه بغتة؛ فهذا النوع من الحدس عام لأفراد النوع البشري قلّ أن يخلو أحد عنه، فوجوده بديهي مستغنٍ عن الإثبات.

و أمّا «الحدس» الذي جرتْ عادة الحكماء بإثباته هاهنا فإنّما هو الحدس القوي الذي يسمّونه «قوة قدسية».

إذا عرفت هذا، فكل مطلوب يصير معلوماً بالانتقال من المعلوم إليه، إمّا أن يكون حصوله بالفكر أو بالحدس:

فـ«الفكر»، هو حركة ذهن الإنسان إلى المبادئ لينتقل منها إلى المطالب؛ فإن كان الفكر في الجزئيات فتستعين[2] النفس في ذلك بالتخيّل؛ و إن كان في الكليات فتستعين[3] بالقوة الفكرية؛ فقد تتأدّى إلى المطلوب و قد لاتتأدّى بل تثبت[4]، فإذا تأدت احتاج إلى حركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطلوب.

و أمّا «الحدس»، فهو أن يتمثّل الحد الأوسط في الذهن دفعةً إمّا عقيب طلبٍ و شوق من غير حركة أو من غير شوق و حركة. و يتمثّل معه ما هو وسط أو في حكمه.

و قولنا: «يتمثل الحد الأوسط دفعة من غير حركة»، يراد به عدم الحركة الأولى التي هي حركة ذهن الإنسان إلى المبادئ.

و قولنا: «و يتمثل معه ما هو وسط» يشير إلى عدم الحركة الثانية.

و يراد بـ«ما في حكمه» ما يتمثّل مع المطلوب من العلوم المتصلة به.

---

١. نسخه ها: التعلم ؛ تصحيح قياسي.
٢. ب: فتستغني.
٣. ب: فتستغني.
۴. م: ثبتت.

و الفرق بين الفكر و الحدس[1] أنّ الفكر يحتاج إلى الحركتين المذكورتين عند الوصول إلى المطلوب و في الحدس لايحتاج إلى ذلك؛ و لأنّ الفكر قد يقع فيه الانبثاث[2]، فلايؤدّي إلى الوصول إلى المطلوب و كذلك فقد لايسمى فكراً، و ليس الحدس كذلك.

و الذي يدل على إثبات الحدس القوي المسمى بـ«القوة القدسية» أنّ لكل واحد من الفكر و الحدس مراتب في التأدية و الوصول إلى المطلوب المجهول؛ و تلك المراتب تختلف بحسب الكيف تارة، كسرعة[3] التأدية إلى المطلوب و بُطئها، و هذا يستعمل في الفكر أكثر، لكونه مشتملاً على حركة؛ و بحسب الكم أخرى، ككثرة عدد التأدّي إلى المطلوب و قلّته؛ و يستعمل هذا في الحدس أكثر، لخلوّه عن الحركة، و الحدس إنّما يكون لحصول قوة في النفس.

و تختلف مراتب تلك القوة بحسب الزيادة و النقصان؛ أمّا مرتبة النقصان، فكما يكون للبَداء[4] من أجلاف الأمم الذين ما أفلحوا قط في أفكارهم.

و أمّا مرتبة الزيادة، فكما يتفق أن يكون لبعض أفراد البشر أن يدرك كل العلوم أو أكثرها دفعة أو في زمان يسيرٍ على الوجه اليقيني، فيكون إدراكه لجميع المعقولات إنّما هو بحسب الكم؛ و كون ذلك الإدراك دفعة أو في زمان يسيرٍ هو بحسب الكيف؛ و كما أنّ مرتبة النقصان مشاهدة، فتكون مرتبة الزيادة و هو الكمال ممكن الوقوع؛ فيكون ذلك الشخص بشدة صفاء نفسه و قوة اتصاله بالمبادئ العقلية كأنّه عقلٌ للبشر؛ فيكون إمّا صاحب معجزة من الأنبياء أو صاحب كرامة من الأولياء[5].

و بين مرتبة الزيادة و النقصان مراتب كثيرة لاتنضبط لنا.

و «الذهن»، قوة للنفس مُعِدّة لاكتساب الآراء.

---

۱. الإشارات و شرح خواجه طوسى بر آن، ج ۲، صص ۳۵۸ ـ ۳۶۱.

۲. م: الانبتات. ۳. م: بسرعة.

۴. البداء: اهل البادية.

۵. پايان مطالب برگرفته از الإشارات و شرح آن.

و «الفهم»، جودة تهيّئ هذه القوة الذهنية لتصور ما يرد عليها من غيرها.

و «الذكاء»، شدة القوة الذهنية مطلقاً أو الحدسية.

و أمّا الصناعية فهي ملكة نفسانية تصدر عنها الأفعال الإرادية من غير فكر و رويّة.

في معنى أحوال النفس و ذكر خواصها[1]

و هي كثيرة[2]:

فالأول من ذلك، النطقُ و ذلك أنّ الإنسان لمّا كان محتاجاً في معيشته و تكميل نفسه إلى المشارِك، لأنّ الأمور المحتاج إليها ـ كالأغذية و الملابس و المساكن و نحوها ـ ليست بطبيعية بل أكثرها صناعية، و الإنسان الواحد لايمكنه القيام بمجموع الصنائع و العلوم إلّا بمشارك، و لهذا قيل الإنسان مدني بالطبع، فاضطرّ الإنسان إلى أن يكون له قوة و قدرة إلى أن يُعلِم الآخَرَ ما في نفسه بعلامة وضعية.

و أجود الأشياء و الأصلح لذلك إنّما هو الصوتُ لكونه يحصل منه حروف كثيرة يتركب منها تراكيب كثيرة غير متناهية، من غير كلفة و لا مؤونة تلحق البدن، مع عدم ثباته الغير المحتاج إليه.

ثم بعد الصوتِ الإشاراتُ الحسية؛ إلّا أنّ الصوت أدلّ على المعنى و أوضح من الإشارة؛ لكون الإشارات إنّما تختص و تتناول الأمور الحاضرة مع كلفة و مشقة على المشير من ميل العين أو الحاجب أو الأصبع إلى جهة مخصوصة؛ فمؤونة الإشارة أكثر و فائدتها أقلّ؛ و أمّا الصوت فبالعكس من ذلك، فلا جرم وقع الاصطلاح على تعريف ما في النفس و الضمير بالكلام المختلف و العبارات المتنوّعة، بخلاف باقي الحيوانات التي أغذيتها من الكلأ و

---

۱. برگرفته از المباحث المشرقية، ج ۲، باب ۶، فصل ۱، ص ۴۲۱ به بعد ؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۸۱ به بعد.

۲. المباحث المشرقية: و هي عشر.

الحشيش طبيعيةٌ و ملابسها من الصوف و الوبر و الشعر مخلوقةٌ معها؛ فهي لذلك غير محتاجة إلى الكلام و المخاطبة بالألفاظ؛ و مع ذلك فإنّ لها أصواتها، يفهم منها غيرها ما في ضميرها؛ إلّا أنّ دلالة أصوات الحيوانات على حالة ملائمة أو منافية إنّما هي دلالة جُملية؛ و دلالة الأصوات الإنسانية على مفهوماتها دلالةٌ تفصيلية لكثرة تفنُّنِ[1] مطالبه و مآربه؛ بل يكاد أن تكون الأمور التي تحتاج أن يعبِّر الإنسانُ عنها بالألفاظ[2] غير متناهية.

و الثاني، استنباط الصنائع العجيبة و الحِرَف الغريبة. و لايختص ذلك بالإنسان، فإنّ بعض الحيوانات الأُخرى لها نصيب من ذلك؛ فإنّ النَّحل يبني البيوت المُسدّسة التي لايزيد واحد منها على آخر مع أوضاع مخصوصة و ترتيب عجيب.

و ليس بحق ما قيل: إنّ ذلك لايصدر عن استنباط و قياس بل عن إلهام و تسخير، لكونها لاتختلف و لاتتنوع؛ فإنك ستعلم أنّ لها نفوساً ناطقة مجرّدة عن المادة، منتقلة إليها من الرتبة الإنسانية، فيكون فيها هيئات تقتضي تلك الصنائع، كما في العنكبوت و نسجِه مشبّكته الدالة على تمكّن هيئة الصيادين في نفسه.

الثالث: إنّ الإنسان إذا أدرك شيئاً نادراً غريباً تبعه حالةٌ تسمى «التعجب» و يتبعها الضحك؛ و يتبع إدراكَه للأشياء المؤذية حالةٌ تسمى «الضجر» و يتبعه البكاء.

الرابع: إنّ المشاركات المصلحية تقتضي الحثّ على بعض الأفعال الجميلة و الأخلاق المحمودة، و المنعَ عن بعض الأفعال، كالقتل و السرقة و الزنا و كشف العورة. ثمّ إنّ الإنسان إذا اعتقد ذلك من الصغر و نشأ عليه و استمرّ و لايرى أحداً ينكر ذلك، فيتأكّد اعتقادُه بوجوب الإقدام على الأول، و الإحجام على الثاني؛ فحينئذ يسمى الأول «حَسَناً جميلاً» و الثاني «قبيحاً».

و أمّا الحيوانات الصامتة إذا تركت بعضَ الأمور التي في طبعها، كالأسدِ

---

[1]. ب: نفس.

[2]. ب: بألفاظ.

المعلِّم المربّيَ و الذئبِ و غيرهما، التاركِ فراسةَ صاحِبِه و ما في طبعه، فليس ذلك لاعتقاد في النفس بل لأجل هيئة أخرى في النفس؛ و تلك الهيئة هي أنّ كل حيوان يحبّ ما يلذ[1]؛ و الشخصُ الذي يُطعِمه محبوب عنده فهو الذي يمنعه عن افتراسه؛ و قد يكون ذلك من إلهام إلهي، كحُبِّ الوالدة لِما ولدَتْه؛ و فيه ما تقدّمَ من النظر.

الخامس: إنّ الإنسان إذا علم أنّ غيره قد علم أنّه أقدمَ على أمر قبيح، فإنّه يتبعه حالة تسمّى «الخجلُ».

السادس: إنّ الإنسان إذا[2] ظنّ[3] أنّ أمراً مُضرّاً يقع في الزمان المستقبل، فإنّه يتبع هذ الظنَّ حالةٌ تسمى «خوفاً» و يقابله «الرجاء».

و زعموا أنّ الحيوانات الصامتة ليس لها خوف و لا رجاء إلّا في الآن و ما يتصل به.

و أمّا حديث النمل من نقلِه الحَبّ إلى أجحرتها بسرعة [مُنذِر][4] بالمطر، فهو لِتخيّلِها المطرَ أنّه هو ذا ينزل؛ كما يهرب الحيوان من الضد لِتخيّلِه أنّ الضد هو ذا يضربه و يؤذيه؛ و فيه ما مرّ.

السابع: إنّ الإنسان يفكّر و يروّي في الأمور التي ستقع في المستقبل أنّه هل ينبغي أن يفعلها أم لا، ثم إنّه يفعل بعد ذلك بحسب ما حكمتْ فكرتُه و جزمتْ رويّتُه، و ليس للحيوانات الصامتة ذلك.

الثامن: إنّ الإنسان له استحضار المعاني الكلية و التوصل بترتيبها الترتيبَ المخصوص إلى معرفة سائر الأمور المجهولة، تصورية أم تصديقية؛ و كذلك الإنسان يذكر الأمورَ الغائبة و المَنسية، و ليس ذلك للحيوانات الصامتة.

---

۱. همان: يحب بالطبع ما يلذه.
۲. ب: ـ علم أنّ غيره قد علم أنّه أقدمَ على أمر ... تسمّى «الخجلُ». السادس: إنّ الإنسان إذا.
۳. ن: اظن.
۴. نسخه ها: منذرة ؛ المباحث المشرقية، ص ۴۲۳: منذر.

التاسع: قال الشيخ الرئيس[1] في معنى العقل النظري و العقل العملي: إنّ للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية؛ و قوة تختص بالتروية[2] في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك و ينفع و يضر و يجمل و يقبح و يكون خيراً أو شراً.

و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل ـ سواء كان صحيحاً ـ أو سقيماً ـ و يكون غاية ذلك إيقاع رأي في أمر جزئي من الأمور المستقبلة الممكنة. لأنّ الأمور الواجبة و الممتنعة لاتروّى لا في إيجادها و لا في إعدامها؛ و كذلك يكون حكم[3] الحاضر و الماضي؛ فإذا حكمت هذه بهذا الحكم فإنّه يتبع هذا الحكمَ حركةُ القوة الإجماعية إلى تحريك البدن. و تكون هذه القوة من تلك القوة التي على الأمور الكلية؛ فتأخذ المقدمات منها فيما تروّي في الجزئيات:

و القوة المدرِكة للكليات تسمى «عقلاً نظرياً» و الثانية «عقلاً عملياً»؛ و الأولى للصدق و الكذب في الكليات؛ و الثانية للخير[4] و الشر في الجزئيات؛

و تلك للواجب و الممتنع و الممكن؛ و هذه للقبيح و الجميل؛ و مبادئ الأولى من المقدمات الأولية و ما يشبهها؛ و مبادئ الثانية من المشهورات و المقبولات و المجرّبات و المظنونات.

القول[5] في اختلاف النفوس في الصفات الأصلية[6].

و ذلك يرجع إلى قوة النفس و شرفها، و إلى ما يقابل ذلك من خسّتها و ضعفها؛ و لنفصّل ذلك فنقول:

إنّ النفس القوية هي التي تفعل الأفعال[7] العظيمة الكثيرة؛ و النفس الضعيفة ما يقابل ذلك؛ فإنّ المتأمّل يرى نفوساً ضعيفة و هي التي يشغلها

---

۱. الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۵، فصل ۱، صص ۱۸۴ ـ ۱۸۵.

۲. م: بالتوفية ؛ الشفاء، همان، ص ۱۸۴: بالروية.

۳. م: الحكم.

۴. م: الخير.

۵. ن، ب: ـ القول.

۶. برگرفته از المباحث المشرقية، همان، فصل ۲، ص ۳۲۴ ؛ الشفاء، الطبيعيات، النفس، مقاله ۵، فصل ۱، ص ۱۸۳.

۷. ن: بالأفعال.

فعل[۱]؛ فإن مالت إلى الفكر اختلّ الحس و بالعكس؛ و إن مالت إلى الذكر اختلّ الفكر و بالعكس؛ و إذا اشتغلت بالتحريك الإرادي تعطّل إدراكها؛ و يرى نفوساً قوية و هي التي تجمع بين أصناف من الأفعال: فتسمع كلاماً و تبصر شيئاً و تفكّر في شيء و تتحرك إلى شيء آخر في زمان واحد إلى غير ذلك من الأفعال؛ فالأول صاحب النفس الضعيفة، و الثاني هو صاحب النفس القوية.

و أمّا النفس الشريفة في غريزتها فهي التي تُشبِه العقولَ المفارقة في الحكمة و الحرية و العفة و الخيرية و الكرم و الرحمة و الفتوة؛ فلنشرح معاني هذه الألفاظ:

أمّا «الحكمة»، فتنقسم إلى غريزية و مكتسبة.

فالحكمة الغريزية هي النفس الصادقة الأحكام في القضايا النظرية؛ و بالجملة فالحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية. و تتفاوت النفس في هذه الحكمة الغريزية تفاوتاً كثيراً حتى أنّ البالغ فيها إلى الدرجة العليا هو المسمى بـ«النفس القدسية النبوية»؛ و يقابل هذه النفسَ النفسُ البهيمية و هي التي لاتنتفع بتنبيه منبّه و لا بتعليم معلّم أصلاً.

و أمّا «حرية النفس»، فهي التي لاتتشوق بغريزتها إلى الأمور البدنية؛ و إنّما سميت بهذا الاسم، لأنّ «الحرية» تطلق في اللغة على ما يقابل العبودية؛ و الشهوات مستعبدة للنفس، فالنفس التائقة[۲] إلى الأمور البدنية لاتكون حرّة، سواء تركتها[۳] أو لم تتركها؛ لأنّ التائق التارك أسوء حالاً من التائق الواجد؛ لأنّ التوقان مع الحرمان يشغل النفس عن[۴] اكتساب الفضائل، إلّا أنّه يكون أحسن حالاً من الواجد في المآل[۵]؛ لأنّ عدم الوجدان في الحال و اشتغال النفس بغيرها قد يُزيل عن النفس التوقان في ثاني الحال؛ و من هذا تعلم أنّ الحرّية عفة غريزية

---

۱. ن: فعلها.
۲. م: التاقية ؛ التائقة به معناى «الشائقة» است.
۳. ن: تركها.
۴. ن: من.
۵. ن، ب: المثال.

للنفس و هي غير التي تكون بالتعويد و التعليم؛ فإنّ تلك أيضاً فاضلة، و هي معنى قول المعلم الأول: إنّ الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية.

و بالجملة، فإنّ النفس كلّما كانت علاقتها البدنية أضعف و العلاقة العقلية أقوى كانت أكثر حرّية، و إلّا كانت أقلّ حرية و أضعف؛ و هذا معنى قول أفلاطن الإلهي: النفوس المرذولة في أفق الطبيعة و ظِلّها، و النفوس الفاضلة في أفق العقل و ظِلّه.

و أمّا «العفة»، فإنّ معناها يقرب من معنى الحرّية، إلّا أنّ الاصطلاح يخصّص الحريةَ بقلّة الجزع إلى المفقود، و يخصّص العفةَ بعدم التوقان إلى اللذات المستكرهة عند الجمهور.

و أمّا «الخيّرية»، فهي التذاذ النفس بخير ينال غيرها و تأذّيها بشرٍّ يصل إليه، كما تلتذّ و تتألّم بخير أو شرٍّ يصل إلى نفسها.

و يتفرع على هذه الصفة «الكرم» و «الرحمة»؛

فـ«الكرم»، التذاذ النفس بالخيرات الواصلة إلى الغير.

و «الرحمة»، فهو تأذّيها بالشرور الواصلة إلى الغير، إلّا أنّ هذه الفضيلة لاتحصل عند حصول الحرّية؛ فإنّ النفس إذا كانت طالبة للذّات البدنية يمنعها الاستغراق في الطلب عن الاشتغال بإيصالها إلى الغير؛ إذ[١] كان مطلوب غيرها هو مطلوبها، فيكون اشتياقها إليه مانعاً عن إيصاله إلى الغير.

و يقابل خيرية النفسِ شرارتُها و هو استيثارها[٢] بفوائد هذا العالم دون غيرها، مع كونها غير ملتذّة بخير غيرها و لا متأذّية بشرٍّ غيرها.

و فرعا ذلك، «البخلُ» و «القسوةُ».

فـ«البخل»، هو عدم الالتذاذ بخير غيرها، بل يكون شأنها الاستيثار بالخيرات دون غيرها.

و أمّا «القسوة»، فهو أن لاتتأذّى النفس بشرٍّ يصل إلى الغير و لاتبالي

---

١. ن: أو.
٢. ن: استيشارها.

بمضرة غيره.

و اعلم أنّ كل واحد من قوة النفس و شرفها يزيد في الآخر:

و ذلك أنّ «الكرم» قد يكون من قوة النفس و علوّها عن الالتفات إلى حفظ المال؛ و قد يكون شرفها[۱] لخيرتها.

و «الشجاعة»، قد تكون لقوة النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به؛ و قد تكون لشرف النفس و الترفّع عن المذلّة و المهانة؛ كما ذكر أرسطو أنّ النفوس الشريفة تأبى مقارنة[۲] الذلّة و ترى موتها في ذلك حياتّها و حياتَها موتَها.

و قد تتفق القوة و الشرف في اللوازم، كحبّ النفس القوية الشريفة للرئاسة و حبّ الحماقة و الترأس في النفس القوية الخاملة[۳]؛ فلِجهلِها تظنّ أنّها أهل لذلك، و لقوتها تُقدِم على الطلب.

و أمّا «غِنى النفس»، فربما[۴] كان لقوّتها و وثاقتها على دفع الاحتياج في أوقاتها بالقدرة؛ و ربما كان لشرفها و قلّة التفاتها بالموجود و الاهتمام بالمفقود.

و أمّا فقرها قد يكون لضعفها و ظنّها فَقْدَ ما تحتاج إليه عند الحاجة؛ و قد يكون لخسّتِها و احتقارها[۵].

و أمّا «العدالة»، فهي لازمة لشرف النفس لاسيما عند وجود القوة.

و «الجور»، لازم لخسّتها لشوقها[۶] إلى جمع الحطام.

و «الصدق»، لازم لشرف النفس.

و «الكذب» لازم لخستها.

و «الحلم»، لازم للقوة مع الشرف.

و «السفه» للضعف مع الخسة.

---

۱. ن، ب: تشرفها ؛ م: لشرفها.
۲. م: تأبى إلّا مفارقة.
۳. ن (نسخه بدل): الجاهلةِ.
۴. م: ـ ربما (فكان).
۵. ن: احتكارها.
۶. ن: لسوقها.

و «الحرص» و «كِبر الهمة» لازم لقوة النفس الشريفة.

و أمّا «الفشل» و «صِغر الهمة»، فلازم لضعف النفس الخسيسة.

و هذه الصفات ربما كانت بسبب الأمزجة أو بسبب الأمور الخارجة أو يكون ذلك بسبب جوهر النفس[1].

خاتمة

في إثبات النفوس الفلكية و في بعض التحريكات[2]

قد علمت ممّا سلف أنّ الأجرام الفلكية متحركة على الاستدارة فحركتها ليست طبيعية؛ لأنّ كل نقطة تصل إليها تفارقها؛ فيلزم أن يكون ما هو مطلوب بالطبع مهروباً عنه؛ هذا محال؛ فإن كان شيء من تلك النقط مطلوباً بالطبع، فلِمَ فارقَ؟ و إن كان غير مطلوب فلِمَ قصد؟

و ليست حركاتها قسرية؛ و إلّا لكان المقسور تابعاً للقاسر في حركته؛ و حينئذ يلزم أن لاتكون حركاتها مختلفة بالجهات بل كانت جميعها متوجّهة إلى جهة واحدة؛ لأنّ التحريك القسري لايتصور فيها إلّا بقسرٍ استصحابي؛ لأنّ كل فلك أعلى لايزاحم ما تحته و لايدفعه و كذا الأدنى؛ و إذا لم‌يقسر كل واحد من الأعلى و الأدنى ما جاوَرَه، فلا قاسر للأفلاك في حركاتها؛ فإنّ القاسر ـ على تقدير وجوده ـ لايخلو عنهما.

و إذا بطلت الحركتان ـ الطبيعية و القسرية ـ تعيَّنَ أن تكون حركاتها إرادية؛ فلها ميل مستدير إرادي.

و ليس في أجرامها ميل آخر يمانع الميل المستدير الذي لها من نفوسها، بخلاف ميل أبداننا الذي قد يخالف ميل نفوسنا؛ فإنّ ميل أبداننا يقتضي الحركة

---

۱. پایان مطالب برگرفته از المباحث المشرقية.

۲. التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، صص ۵۶۱ ـ ۵۶۶؛ الإشارات و شرح خواجه طوسی بر آن، ج ۲، ص ۴۱۳ به بعد.

إلى نحو المركز لغلبة الأرض؛ و يكون حينئذ حركتنا الإرادية إلى جهة العلو، فقد خالف الميل الإرادي الذي في أبداننا الميل الطبيعي الذي فيها و ليس حال الأفلاك هكذا.

و قول المعلم الأول إنّ الأفلاك لها ميل طبيعي مستدير[1]، يجب أن يحمل على هذا التفسير، لئلايؤدّي إلى مخالفة البرهان؛ و إذا كان لها ميل مستدير إرادي كان لها نفوس ناطقة.

و ستعلم أنّ فاعلها أشرف من فاعل نفوسنا، كما أنّ الأجرام القابلة لنفوسها أشرف من أبداننا؛ فالأفلاك أشرف منّا نفساً و جسماً؛ و[2] لو كانت أخس، لكان ذلك إمّا لخسّة الفاعل أو القابل، و كلاهما محالان.

و من هذا يعرف أنّها لاتكون عنصرية، لكون بسائطها ـ كما علمت ـ ليست بذات نفس و إلّا لما افتقرت إلى المزاج؛ و مركباتِها لايدوم تركيبها لِتحلّلِ بسائطها و تفرُّقِ أجزائها بالحركات؛ و ليست الأفلاك على هذه الصفة، و هذا الموضع يفتقر إلى حدس يؤيِّد هذه الحجة.

و اعلم[3] أنّ النفس لاتباشر حركة البدن بذاتها؛ و إلّا لدامت الحركة على وتيرة واحدة و لا دوام لها و لا اتفاق أيضاً؛ و لأنّ النفس من الجواهر الثابتة و الأمر الثابت لايقتضي الغيز الثابت الذي هو الحركة؛ فالنفس إذا حرّكت[4] البدنَ فإنّما تحرّكه باعتبار إرادات و سوانح تسنح في الخواطر تكون مخصّصة للحركات؛ ثم تلك الإرادات و السوانح لها أسباب أخرى حادثة إلى أن تنتهي الأسباب في الآخرة إلى الحركة الدورية، كما سيأتي. و كل مطلوب ما لميترجح أحد طرفَيه بأن يكون المطلوب بالحركة أولى و أحسن من أن لايكون، سواء كانت الأولوية بالحقيقة أو بالظن أو بالتخيل العبثي[5] و عند التساوي لاترجُّحَ، فلا حركة.

---

۱. م: شديد. ۲. ن، ب: ـ و.
۳. برگرفته از التلويحات و شرح ابن كمونه بر آن، ص ۵۵۸ به بعد.
۴. ن: حركة. ۵. ن: العبىء.

و لاينتقض هذا بحركة النائم لِبدنه و أعضائه، و العابثِ بلحيته، فإنّه لا اختيار لهما و لا إرادة و لا خطر ببالهما سانح؛ و كنت قلت: إنّه لايتصور الحركة إلّا باعتبار إرادات و سوانح و أن يكون المطلوب بالحركة أولى بالمتحرك.

لأنّا نقول: بأنّ النائم و العابث لايخلو كل منهما عن إرادات و سوانح يتخيّلها فيكون مطلوباً أو مهروباً، باعتبار حصول لذة أو إزالة ألم؛ فيترجح الحركة إلى ذلك الشيء و يصير أولى؛ مع أنّ العابث بلحيته حصلت له ملكة لتخيّلِ راحة مّا أو تبديل حالة مملولة.

و لايقال: لو كان التخيّل الموجب للحركة ـ كما ذكرت ـ موجوداً، لكنّا نتذكر التخيّلَ.

لأنّا نقول: إنّ النائم و العابث لو كانت أفعالهما لغايات تخيّلاها[1] لزم أن يتذكرا ما تخيّلاه[2] و ليس كذا؛ بل هو من دعابة[3] المتخيلة فقط؛ فتذكّرُ التخيل مشروط بثلاثة أمور ـ تخيلِ الغاية المقصودة، و الشعورِ به، و حفظِ الشعور ـ متى اجتمعت وجد التذكّر؛ و متى عُدِم واحد منها عُدِم التذكر؛ و إذا كان كذلك، لم‌يصح الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل، فكل[4] حيوان إنّما يتحرك لغرض ـ نوماً كان أو يقظة ـ و ذلك الغرض إمّا جزئي و هو ظاهر، و إمّا كلي يتوصل إليه بحركات و إرادات جزئية.

و مثال ذلك ما إذا أردنا بناء بيت، فإنّ البيت المتصوَّر لنا كلي و هو غير حاصل عند إرادتنا لبنائه؛ و إنّما يحصل بعد إرادات جزئية و حركات جزئية و ذلك معلوم بالاعتبار[5].

فهذا هو الكلام المحصَّل في كتاب النفس و سائر الفنون الطبيعية و عيون قواعد الحكماء الإلهيين، أوردناها على غاية الإيضاح و البيان بقدر ما أوتينا من القوة البشرية و ساعَدَتْنا العنايةُ الإلهية.

---

١. ن، ب: يتخيّلونها.
٢. ن، ب: يتذكر اما تخيلا.
٣. ن، ب: دعاية.
٤. م: و كل.
٥. ابن كمونه، ص ٥٦٠.

و يجب أن لانخلّي[1] هذا الكتاب من ذكر شمة من أخلاق الحيوانات و عجائب ما آتاها الله تعالي من الإدراكات النفسانية و الأفعال الجسمانية.





۱. ن: لايخلى.

الفصل الخامس

في أخلاق الحيوانات و غرائب أفعالها[1]

كان الأولى أن يذكر هذا الفصل بعد ذكر كتاب الحيوان؛ لأنّه موضعه؛ فهو متعلق بها و بأحوالها من ذكر الأخلاق و الأفعال و الصنائع.

و قد جرت عادة القدماء بذكر هذا الفصل عقيب البحث عن الحيوان؛ و نحن غيّرنا الترتيب و نقلناه عن موضعه إلى هذا الموضع؛ لأنّا ما أعجبنا أن نقطع تتالي البراهين و الإقناعات و الأمور الذوقية بذكرِ أنّ الفرس خُلقه كذا، و أنّ الأسد و الفيل يصنع كذا؛ بل وضعناه في آخر العلم الطبيعي، فلايأتي بعده بحث علمي.

و اقتدينا في ذكر هذا الفصل بالمعلم الأول و بمَن جاء بعده من الأفاضل؛ ففي ذكره فائدتان:

إحديهما: إشراف النفس بذلك على جملة من الأمور الطبيعية و الأسرار المودَعة في أجساد الحيوانات؛ و الفيلسوف يجب عليه أن يبحث عن جميع أعيان الموجودات؛ و هذا الفصل من جملتها؛ بل البحث عنه أشرف من كثير من الأبحاث.

و **ثانيتهما:** انتفاع أرباب البصيرة به في بعض المطالب المهمّة التي في

---

۱. شهرزوری، کتاب حیوان را حذف کرده و مطالبی را که در نظر داشته، در ضمن یک فصل از قسم هشتم که در نفس ناطقه است، آورده است.

العلم الإلهي.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الحيوانات كلها داخلة تحت حد واحد و هو الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة.

[الاشتراكات و الاختلافات بين الحيوانات][۱]

و قد تشترك جملة من الأنواع في الأعضاء، كاشتراك الإنسان و الفرس و الثور في اللحم و العظم و في كثير من الأعضاء، و اشتراك كثير من الطائر مع كثير من السابح في الجناح؛ و اشتراك أنواع الطير[۲] في الريش؛ و الثور و الكبش في القرن؛ و الفرس و الحمار و البغل في الحافر، إلى غير ذلك من الاشتراكات الكثيرة.

و أمّا الاختلافات[۳] بينها، فاختلاف الإنسان و الفرس في الذَنَب[۴]؛ و السُلَحفاة و الضفدع في التُرس[۵] الذي على الظهر؛ و كذلك للفيل خرطومٌ؛ و للجَمَل سنامٌ؛ و للسمَك فلوسٌ؛ و للكركَدَن قرنٌ واحد و له حافِرٌ؛ و للإنسان رِجلان؛ و للفرس أربعة أرجل؛ و للعناكِب أرجُل كثيرة؛ و الحَيّاتُ و السمكُ لا رِجل لها.

و أمّا اشتراكها و اختلافها في الأشكال، فكاشتراك الجَمَل و الزرّافة في طول العُنُق[۶]؛ و الفيل و[۷] الأسد في قصرها؛ و الحيّات و المارماهي في الامتداد الطولي و الدقة.

و أمّا المخالفة في الشكل، فكمخالفة الإنسان لسائر الحيوانات في انتصاب القامة، و كذلك كونه عريض الأظفار باديَ[۸] البشرة؛ و انتصاب قرن

---

۱. مطالب اين بخش برگرفته است از: المعتبر ابوالبركات، ج ۲، صص ۲۷۷ ـ ۲۷۸ ؛ الشفاء، الطبيعيات، كتاب الحيوان، مقاله ۱، فصل ۱، صص ۲ ـ ۹.

۲. ب: ـ الطير.

۳. م: الاختلاف.

۴. المعتبر: بالذنب.

۵. همان: بالترس.

۶. همان: الرقبة.

۷. ن: ـ و.

۸. ن: + البشر.

الكركدن؛ و ذهاب قَرْن الكبش عَرْضاً مع تلفُّفِه؛ و ارتفاع قرْن التيْس مع انعطافه إلى خَلف؛ و كثرة تشعُّبِ قرن الأُيَّل[۱]؛ و حِدّة طرفِ قرْن الكركدن.

و أمّا اشتراكها و اختلافها في المأوى، فكاشتراك الغزال و حِمارِ الوحش و النَعام[۲] في سُكنى البراري؛ و الأُسد و الخنازير في سكنى الآجام؛ و النَمْر[۳] و الفَهْد[۴] و البقَر و الكِباش[۵] و التُيوس[۶] الجَبَليّة في سكنى الجبال؛ و الوَرَشان[۷] و الفاخْتة و البُلبُل تسكن الأشجار؛ و البُوم[۸] و الهامة[۹] تسكن الخَراب.

و أمّا الحيوانات التي تأوي إلى الماء الغَمْر[۱۰]، فكأصناف الحيتان و أنواع الحيوانات التي لاتحصى كثرة[۱۱].

و أمّا التي تأوي إلى الساحل، فكالسرَطانات[۱۲] و الضفادع.

و ذكروا الاشتراك و الاختلاف في الغذاء، كأكل الأُسد و الذئب و العُقاب و البازِ اللحمَ؛ و أكلِ الفَرَس و الغزال و الأرنبِ الحشيشَ؛ و أكلِ الجمَلِ الشوكَ دون غيره؛ و أكلِ الخُشّافِ[۱۳] البَقَّ[۱۴]؛ و العنكبوتِ الذُبابَ[۱۵]؛ و الدُبِّ[۱۶] الثمارَ.

و أمّا المشاركة و المباينة في الأخلاق، فكاشتراك الأُسد و الفهد في شدة الوَثِبة[۱۷] و في الافتراس[۱۸]؛ و الذئب و الكلب في العَدْوِ[۱۹]؛ و اشتراك الحيوان

---

۱. الأُيَّل: گوزن.
۲. نَعام: شتر مرغ؛ شبه جمع و مفرد آن «نَعامة» است.
۳. النَمْر، النَمِر: پلنگ.
۴. فَهد: يوز پلنگ.
۵. كِباش، جمع «كَبش»: قوچ.
۶. تُيوس، جمع «تَيس»: بز كوهی.
۷. وَرَشان، جمعِ آن «وِرشان»: نوعی كبوتر.
۸. بوم: جُغد.
۹. هامة: نوعی جغد.
۱۰. غمر: عظيم و عميق.
۱۱. ن: كثيرة.
۱۲. سرطان: خرچنگ.
۱۳. م: الخُفّاش؛ خشاف نيز به معنای خفاش است.
۱۴. بق: پشه.
۱۵. ذباب: مگس.
۱۶. دُبّ: خرس.
۱۷. وثبة: پريدن.
۱۸. افتراس: دريدن و شكاركردن.
۱۹. عَدْو: دويدن.

السابح في السباحة[1]؛ و الطائر في الطيران.

و أمّا الاختلاف، فكالأسد في شجاعته؛ و الأرنب في جُبنه؛ و الجمل في حقده؛ و العقعق[2] في سرقته؛ و النمر في شرهه[3] و وقاحته؛ و كذلك الببر و الرُخ[4].

و إذا سمع الكركدن صوت الإنسان أو شمّ ريحه، قتل نفسه في طلبه حتى يجده فيقتله و لايأكل لحمه، لأنّه لايأكل اللحم، و بينه و بين الفيل عداوة فيغتاله حتى يطعنه بقرْنِه فيشق بطنه.

[اختلاف الحيوانات في الأخلاق][5]

و لنذكر خُلق كل واحد منها:

أمّا الأسد: فإنّه إذا جاع قتل كثيراً فربما قتل القطيع من الغنم و أكل منه واحدة؛ و إذا كان شَبعاناً عفّ عما قابَلَه. و فيه حياء يتحامى[6] به عن مواجهة ما يفترسه[7] إن لم‌يحاربه، فيأتيه من خلفه.

و لايقصد المرأة و الصبي الصغير إلّا في بعض البلاد. و فيه كبر و أنفةٌ يتباطى[8] بها عن الهزيمة. و إذا صاح الإنسان عليه أو شتمه[9] حمل عليه. و لِما فيه من الشجاعة العظيمة يحمل على العدد الكثير من ذوي السلاح[10] و لايرجع من الحراب[11] و الضرب. و لايذلّ نفسه؛ بل يمضي قدماً و يصبر على قتاله حتى يموت.

و إذا افترس فريسة أكل منها حاجته و ترك بقيةً للسباع التي ترصده من

---

۱. سباحة: شناوری.

۲. عقعق: كلاغ يا پرنده‌ای مانند آن.

۳. همه نسخه ها: شره.

۴. رُخ: پرنده بزرگ افسانه ای، سيمرغ.

۵. ايـن مـطالب نـيز بـرگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، ج ۳، كـتاب الـحيوان ؛ المعتبر ابوالبركات، ج ۲، صص ۲۷۷ ـ ۲۷۸.

۶. المعتبر: يتجافى.

۷. ن: يقرسه.

۸. المعتبر: يتباطأ.

۹. ن: شمه.

۱۰. ن: السلام.

۱۱. المعتبر: الجراح ؛ ب: الخراب.

بعيد، و لايقرب بقايا فريسته و لو جهده الجوع.

و لايرى لنفسه كفوأ من السباع فيستصحبه؛ فلا جرم يكون مفرداً تهابه أكثر الحيوانات.

إذا مشى في البرية أخفى أثره بذَنَبِه لئلايتبعه الطالب. و ينام مفتوح العينين.

و يقال: إنّ اللَّبوَة تلد ولدها ميّتاً فينفخ الأسدُ في مِنخرَيْه فيحيى.

و له ثلاثة أصوات: الأول عظيم حتى إنّ الفرس إذا سمعه يبول دماً؛ الثاني يكون أخفض من الأول و يسمى زئيراً؛ و الثالث أقلّ من الزئير و يسمى زمخرة.

و إذا كان في الماء يكون قليلَ القوة، ضعيفَ البطشِ حتى إنّ الطفل يغلبه.

و يداوي جرحه بالسُعد. و يهرب من الديك الأبيض. و له عداوة مع الفيل.

الفيل: هو قليل السفاد ضعيف الشهوة؛ فإذا أرادت السفاد أتى الذكر و الأنثى غياض اللفاح[1]، فأكلا منه فتُحرّك روائحُه شهوتَهما فتسافدت، و ولدت في الماء قائمة، خوفاً على ولدها الموتَ إذا سقط من العلو على الأرض؛ و الذكر يحرس الولد حذراً من الحية؛ فإنّ بينهما عداوة قوية؛ و متى وجدها الفيل وطئها.

و ليس لِرجلَيْه أوصال؛ فإذا سقط على الأرض لم‌يقدر على القيام. و يتّكيء عند النوم على شجرة؛ فإذا أرادوا صيدَه نشروا تلك الشجرة التي يتّكئ عليها فإذا جاء و اتّكأ، سقط إلى الأرض؛ فيصيح عند ذلك صياحاً عظيماً رفيعاً فيجتمع إليه الفيلة لِمعونتِه؛ فلاتقدر على ذلك؛ فيصيح الكل بصوت واحد جزعاً من العجز و ضعفِ الحيلة؛ فيأتي فيل أصغر من الكل، فيدخل خرطومه تحت الفيل و يفعل الباقي كفعلِه فيدعموه فينبعث قائماً.

و يعيش الفيل أربع مائة سنة إلى خمس مائة سنة. و هي يقابل بعضها بعضاً و يتعد المغلوب للغالب. و قد تصاد الوحشية بركوب إنسية قوية، فيقابل بها الوحشية حتى تقهره و تستعبده.

---

۱. غياض اللفاح: ريشه گياه شابيزک.

و للفيل عداوة شديدة مع الكركدن.

الكركدن: يكون في بعض بلاد الهند الداخلة و[1] في جزائرها. و قد ذكرنا أنّ له قرناً واحداً وسط جبهته طويلاً غليظاً. و يعادي الفيل؛ فيقال: إنّه يغافله حتى يشك[2] رمحه فيه و يمسك نفسه على ذلك حتى ينزل الماء إلى عينيه فيعمى و يتلفا جميعاً. و هو يشبه الجاموس و هو أكبر منه؛ و نوع منه؛ و وضعُه و فِصالُه كوضع الجاموس و البقر؛ و يأكل الهند لحمه لذلك. و هو يأكل الحشيش و يشتر[3]. و قد نقل الجاحظ[4] إنّه يبقى في بطن أمّه ثلاث سنين حتى إنّه يخرج رأسه من فرج أمّه فيرعى ثم يرد رأسه إلى بطنها و لايزال ذلك دأبه حتى يقوى على العدْوِ[5]، فيخرج عند ذلك من بطنها. و يهرب عنها لئلاتلحسه بلسانها الذي هو كالمنشار، هذا لايعرفه أهل الهند. و يخاف من شعلة النار و له في الموضع الذي نشأ فيه قوة عظيمة لاتكون له عند الخروج عنه[6].

الببر: يعادي النمر و يقصده. و الأسد يعين الببر على النمر لصداقة له معه.

و حكى الشيخ في الشفاء[7] أنّ الذي ذكره بعض المتكلمين من صداقة الأسد و الببر فأمر مخترع لا أصل له.

و قد نقلنا عن بعض الكتب أنّه يعينه على النمر [فإمّا][8] أن يكون لصداقة الببر أو عداوة النمر، فقد قيل إنّ بينه و بين النمر عداوة.

---

۱. م: ـ و.
۲. شك الشي برمحه: طعنه.
۳. عبارت: «و يشتر» احتمالاً زائد است. در پاورقی ن از هامش نسخه أ نقل کرده است که «يشتر» لغت عامی و درست آن بنا بر آنچه در قاموس آمده است «يجتر» است.
۴. جاحظ در الحيوان، جزء ۷ (چاپ دو جلدی، ج ۲، ص ۵۷۵) با شگفتی و طعن، این مطلب را از هندیان نقل کرده و کوشیده است با طرح سؤالهایی آن را سخنی بی‌اساس معرفی کند.
۵. الحيوان: قوياً على الكسب و الحضر.
۶. عبارت: «و يهرب عنها ... الخروج عنه» از جاحظ نیست.
۷. الشفاء، الطبيعيات، كتاب الحيوان، ص ۱۱۴، و در آن به جای «ببر»، «نمر» آمده است.
۸. نسخه ها: فما.

و لاتضعف قوته عند الكبر بحيث يعجز عن الصيد.

و له من الهمة و الفتوة أنّه لايتعرض للطفل الصغير و لا للرجل الواحد.

و يعالج نفسه عند المرض بأكل[1] لحم الكلب فيبرأ.

النَّمِر: هو ودود لأكثر الحيوانات. و هو عدوّ التنين. و هو نهوش خطوف. و بينه و بين الأسد ـ على ما ذكرنا ـ عداوة. و هو ذو قُحّة و جرأة و إقدام، إلّا أنّه إذا جُرِح ينهزم. و في قتاله يكرّ و يفرّ، بخلاف الأسد، فإنّه كريم لايفرّ إلّا فراراً خفياً خالساً.

و ذكروا أنّ له همة لايقصد عابري السبيل. و يكون وقت الولادة مطوقاً بثعبان يرى[2].

و إذا رأى جمجمة الإنسان هرب منها.

و إذا شبع في الفريسة نام بعد ذلك ثلاثة أيّام، فإذا استيقظ صاح صيحة عظيمة يجتمع إليه الوحوش لحُسنِ صوته.

و يتداوى عندالمرض بأكل الفأر فيبرأ.

الذئب: قوي السمع لا شمّ له. يمشي وحده، يحب العزلة و الانفراد.

و إذا اجتمعت الذئاب أو نامت[3] استدارت حلقة لئلايفرس بعضهم بعضاً.

و إذا رأى الإنسان سكن صوته و أبطأ في خطوه؛ فإن رآه خائفاً حمل عليه و إلّا تركه.

و إذا خفي مكان الغنم عوى صوتين أو ثلاثة؛ ثم سكت مُنصِتاً؛ فإذا سمع نِباح الكلاب التي مع الغنم شَدَّ مُسرِعاً إليها؛ فإذا قرب من الغنم مال إلى ناحية فعوى فيها؛ فإذا قصدت الكلابُ ذلك الوضعَ، مال هو إلى الناحية الأُخرى

---

۱. ن: يأكل.

۲. جاحظ، در الحيوان، (همان)، ص ۵۷۶ اين ادعا را به شدت رد كرده است: «و أعجب من القول في ولد الكركدن ... يزعمون أنّ النمرة لاتضع ولدها أبداً إلّا و هو متطوّق بأفعي و أنّها تعيش و تنهش إلّا أنّها لاتقتل. و لو كنت أجسر على تكذيب العلماء و درّاس الكتب لبدأتُ بصاحب هذا الخبر».

۳. م: قاربت.

الخالية، فاختطف شاةً و ذهب.

و إذا وطئ على ورق الحنظل[١] مات. و الثعلب يأتي بهذه البنية فيضعها في وَكرِه حذراً أن يأكل الذئب جِراه[٢].

و يقال: إنّ عند طلوع الشمس يفتح فاه ثلاث مرات، و في غيره لايقدر؛ فإذا كان هذا صحيحاً فكيف يفترس بالليل. و هو كثير الجوع حتى كأنّه صار له غذاء.

و إذا مرض يعالج نفسه بحشيشة يأكلها فيبرأ.

الخنزير: و هو يقابل الذئب لعداوة بينهما.

و شيمته[٣] التمرّغُ في الطين و لعل ذلك لسدِّ الطين مسامّه. و هو يقارب الأسد في الشجاعة و إنّه لايُذلّه الجراح و الضرب.

و شهوة البطن و الفرج قويتان فيه؛ و إذا هاجت الشهوة فيهم استأنس بعضهم ببعض؛ و إذا نَزا الذكرُ منها على الأُنثى فقد يبقى على ظهرها مقدار ميلٍ و الأُنثى تمشي تحته و هو فوقها؛ و قد يلوط بعضهم ببعض عند الهياج.

و يتداوون بحشيشة البنج و يسمنون[٤] بها. و إذا مرض الخنزير يأكل السرطان فيبرأ.

و قال في التعليم الأول راوياً عن أقساطايس إنّه لا خنزير في الهند.

الدُبّ: هو ثقيل البدن في طباعه، إلّا أنّه يقبل الأدب[٥] في نفسه و فيه فطنة؛ إذا اشتدّ البردُ دخل غاره و أقام نائماً فيه إلى خروج الشتاء، لايأكل شيئاً إلّا أنّه أحياناً يمص[٦] أصابعه حتى يسمن من ذلك سمنا يضيق عند خروجه باب جُحره.

و يأكل الثمار و يُحبّ العنب و يصعد الشجر و يأخذ الجوز بكفّه فيضرب

---

١. ن: العُنصُل.
٢. جراء، جمع «جِرو»: بچه سگ و شير.
٣. ن: يسمنه ؛ شيمة: خوى و فطرت.
٤. م: يسمنونه.
٥. م: الأقرب.
٦. نسخه ها: يمضي.

بعضه ببعض و ينفخ القشر و يستف[1] اللب. و يأكل السرطانات و السمك؛ و يصيد[2] الأيّل[3] و يكمن له في طريقه؛ فإذا أراد نطْحَه مسك قَرنَيْه و نهش بين كتفَيه حتى[4] يثخنه و يمشي على رِجليه و يرمي بالحجارة.

و يضربه الإنسان بعصاه حتى يتوهم موته ثم يعاوده فيتحسس نفَسَه.

و إذا انهزم، حمل ولده أو ساقه قدّامه، فإن أدرك صعد به في الشجر.

و إذا جُرِح داوى جسَده بفطنة طبيعية فيه بنبتٍ يسمى «قلوموس» بوضعِه ذلك على جرحه، فاندملتْ و يبست رطوبتها.

و إن مرض أكل ورق الأس فعوفي من ذلك المرض.

و إذا وضعت الأنثى أولادها حملتها على ظهرها أو وضعتها على شجرة و حفظتْها من النمل لئلايقتلها و كذلك من النحل.

الضَبُع: هو مخالف[5] لجميع أنواع الحيوانات بصيرورتِه ذَكراً مرةً، و أنثى أخرى؛ ذلك دأبه في كل سنة: يتبدل من الذكورة إلى الأنوثة و بالعكس؛ فتجامع إذا كانت ذكراً و تحبل إذا كانت أنثى.

و إذا وقع ظل الكلب الماشي على موضع عالٍ في الليالي المقمرة فوطئته الضبع وقع الكلب. و رأيت في كتاب آخر أنّ الكلب إذا نظر إلى ظل الضبع وقع من موضعه فأكلته الضبع. و لحمه دواء له حتى إذا أكله الضبع المسن عاد شاباً على ما قيل.

و كل من أخذ معه شاخاً[6] من عنب الثعلب لايقربه الضبع. و من كان معه أصل من الحنظل لم‌يقربه أكثر السباع. و من كان معه لهات ضبع مقتولة لم‌يتعرض له الكلاب الكلبة.

الفهد: هو أقلّ من النمر. و قيل: إنّه نوع منه. و الحشيشة المسماة «خانقة الفهود» يحبها؛ فإذا أكلها مرضَ؛ فحينئذ يعالج نفسه بأكلِ نجاسة الآدمي فيبرأ ـ

---

۱. م: يستبين.
۲. ب: ـ و يأخذ الجوز ... و يصيد.
۳. نسخه ها: الأيلة.
۴. نسخه بدل ن: + حتى.
۵. ن: خالف ؛ م: يخالف.
۶. ن: شاخ. احتمالاً كلمه پارسى است.

و هذه الحشيشة تهلك الأسد ـ و الصيادون يملأون[١] إناء من زِبْل الإنسان و يُدلونه[٢] من شجرة و يكمنون عندها فتأتي السباع للمعالجة بالزِبل فتقتلها؛ و هذا يدل على أنّ زبل الآدمي نافع للسباع.

و السباع كلها ترغب أكل الفهد و تميل إلى رائحته؛ و الذِئب مُولِع بأكلِه و لايقدر عليه الواحد، فيجتمع عليه منها عدة و تطرده فينهزم بسرعة، إلّا أنّ عَدْوَه و إن كان حثيثاً[٣] فهو قصير المَدى فلذلك يلحقونه و يأكلونه[٤]، فلأُجل ذلك لايزال الفهد مستخفياً متوارياً خوفاً من السباع.

الثعلب: متحيل خبيث، يجعل لِبيتِه عدة أبواب. فإذا جاء الثلجُ و لم‌يقدر على صيدٍ، قصد المواضع الحارة النقية فاستلقى على ظَهرِه و نظرَ إلى فوق و حبس نفَسَه و اجتذبه إلى بطنه فينتفخ انتفاخاً عظيماً[٥]، فإذا رأتْه الطيور حسبتْه قد مات؛ فهَوَتْ ساقطة عليه لتأكل لحمه فيقبض على بعضها فيأكلها؛ فهو ذو مكر و خِبّ.

و يقال: إنّ بين الغُداف[٦] و الثعلب صداقة و حكى الشيخ في الشفاء ضد ذلك، لأنّه شاهد قتالهما عند شمس الملك[٧].

و إذا تمرّغَ[٨] في الغلّة قبل أن تُسنبل لم‌تسنبل.

و داء الثعلب يقرب من هذا و يترك في بيته ورق العُنصُل ليأمن من الذئب و عنب الثعلب مع اللبن يفعل هذا الفعل. و إذا أثر فيه الضرب أبرأه بصمغ شجرة تسمى «قنطوراً» و إذا مرض أكل بصل البر فشفى بذلك.

إبن آوي: مكّار متحيل كالثعلب إلّا أنّه ضعيف. و أكثر ما يسكن الآجام و

---

١. نسخه ها: يملون.
٢. ن: يدلوه.
٣. حثيث: سريع و مُسرع.
٤. ن: يلحقوه و يأكلوه.
٥. ن، م: ـ عظيماً.
٦. پرنده اى شبيه باز.
٧. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، صص ١١٣ ـ ١١۴: «و بين الغداف و الثعلب صداقة. و أقول: إنّ المشهور عندنا ضد ذلك. و قد رأيت الملك شمس الدولة جمع بين غداف كبير و بين ثعلب ... فكانا يقتتلان قتالاً شديداً».
٨. م: ان المرغ.

القصب و المستنقعات و هو يسرق الدجاج بالليل و كذلك الطيور.

و إذا أحسّت الدجاج به صارت أسيرة له فيجذبها بالخاصية و يأكلها. و يتحيل على صيد طيور الماء أو الكراكي و البط النائم على جنب الماء الجاري بأن يرمي من فوق الماء حشايش؛ فيزعج تلك الطيور عند وصول الحشايش إليها ثم تستقر و تأمن بعد ذلك عِلماً أنّه حشايش؛ فإذا علم هو أو[1] الثعلب[2] أنّها واثقة بذلك، و أنّها أمِنتْ، أرمى[3] بعض الحشيش في الماء و أخفى نفسه في ظلّه سابحاً حتى يصل إليها و هي آمنة، فيقبض على بعضها فيأكلها.

الكلب: هو في طبيعته ذو فحصٍ يقفو الأثرَ و يطلبه بشمّه؛ فهو دليله و مُرشده؛ و يعرف بشمِّه البول أ هو له أو لغيره؛ و هو يبصبص و يهش إلى من عرفه و أحسن إليه. و يحبّ صاحبه أكثر من جميع الحيوانات إن أشلاد[4] على شيء أطاعه؛ و إن كان صيداً أسرع في طلبه ناصباً رأسه رافعاً ذنبه مسرعاً، كالفارس البطل، يفعل ذلك بفرح و نشاط. و قد يعلم أحياناً أنّ الصيد بعيد لايلحقه و لكن يفعل ذلك طاعة لصاحبه و رضاه. و يغضب و يهرّ على أعداء صاحبه و لايهوِّله شيء عند ذلك. و إذا طلب الشيء تشمّمَ[5] الأرض و تتبع آثار الحيوان؛ فإن اشتبهتْ عليه و اختلطتْ عَوى جزعاً من حيرته و ضَلالِه، و ذهب في كل جهة متشمِّماً؛ و لايزال دأبه ذلك حتى يتحقق الأثر و يعرف ذلك الحيوان الذي شمّ أثره.

و الجراء الصغار تأكل العظام من غير أن تتقابل.

و الكلاب إذا دَوِّدتْ[6] بطونها أكلت سنبل الحنظلة فبرأت. و إذا مرضت تعالجت بالعشبة المعروفة لها. و إذا أكلت لحم الإنسان جنّت.

و الكلاب السَلوقية تتولّد من الكلاب الأهلية و من الثعالب. و الكلاب

---

۱. م: ـ هو أو.
۲. ن، ب: + أو كلاهما.
۳. ن: رمى.
۴. أشلى الكلبَ على الصيد: أغراه.
۵. تشمّم: شمّ.
۶. دَوِّدَ الشيءُ: صارفيه الدّود، (دَوِّدَ فعل لازم است).

الهندية تتولد من سفاد الكلاب، و طاغريس[1] و هي لفظة يونانية زعم الشيخ ـ ظناً منه ـ أنّه الببر[2].

و هذه الكلاب الهندية المتولدة إنّما يستأنس منه البطن الثالث و ما قبله سيّئ الخُلق.

و يعيش الكلب الذكر من السلوقية عشر سنين، و الأُنثى اثنتي عشرة سنة؛ و بالجملة الذكور[3] أقصر عمراً من الإناث، لكثرة كزّهم و شدة تعبهم. و إذا سبقت[4] الكلبة ورم فرجُها.

و الكلاب تتوالد إلى ثماني عشرة سنة.

و الكلاب تُنذر أصحابَها بمصائب و بلايا تقع في المستقبل فتبكي و تعوي.

القِرَد: حيوان أقرب إلى الإنسان من غيره من سائر الحيوانات و هو قابل للتعليم دون غيره؛ و لأجل ذلك يتّخذه البطّالون صنعة و يتعيّشون به؛ و يَلعب بحركات يُضحك منها.

و هو شديد الغضبِ سريعُه. و لايعرف السباحة.

و يتعالج بشربِ بوله عند المرض فيبرأ.

و يقال: إنّ قريباً من جبل الفنج في غاباتٍ قردةً منتصبات القامات؛ و كان ملوك الفُرس يأخذون منها واحداً فيؤدِّبوه و يقوم على رؤوسهم؛ و كان له خاصية عجيبة: يعرف الطعام المسموم بشمّه فيجتنبه و لايأكل منه.

و بلغني أنّ واحداً من القرود كان مع صاحبه بمصر و كان قد علمه

---

۱. م: طاغديس ؛ الحيوان، جلد ۱، جزء ۱، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲ به نقل از أرسطو (صاحب المنطق): «... و أيضاً كلاب سلوقية من ثعالب و كلاب. قال: و بين الحيوان الذي يسمّى باليونانية طاغريس و بين الكلب تحدث هذه الكلاب الهندية».

۲. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۱۰۹: «طاعرنس أظنّ أنّه الببر» در نسخه بدلها: طاعرس، طاغر شر.

۳. م: الذكر.

۴. م: شبعت. سبقت الشاة: ألقت ولدها.

السرقة بأن يحمله على كتفه قبالة طاقة مفتوحة فيثب إلى الغرفة و يرمي ما فيها إلى صاحبه فيأخذه و يمضي. و كان هذا القرد يحب الصبيان و اللواطة و كان يأتيه بالصبي فيلوط به و لايلتفت إلى النساء؛ ثم اتّفق أنّه ظُفِر بهما بسبب السرقة فصُلِبا. و تكون هذه القرود في اليمن كثيراً و كذلك في الهند[1].

و سمعتُ أيضاً أنّ رجلاً أراد أن يلوط بصبي نائمٌ عنده قردٌ، فوثب إليه القرد فجرح وجهه و مزّق ثيابه[2]؛ ثمّ إنّ ذلك الرجل[3] صادق القردَ و أطعمه و تعاهده حتى وجد الفرصة الأولى فخاف من القرد و نظر إليه فأشار إليه القردُ بعَينِه و يدَيه: «افعلْ ما تريد». انظرْ[4] إلى هذا الحيوان و ذكائه و فطنته كيف هو إنسان بالأفعال إلّا أنّه لا نطق له.

الحارودو: هو الجند بيد ستر[5]. خُصية هذا الحيوان تدخل في الأدوية و العقاقير التي يعالج بها؛ فإذا طلبه الصيّاد لأجل خصيته أمعن في الهرب؛ فإن لحقه قطع خصيته فأرماها إليه و تمّ هارباً ناجياً بنفسه؛ فإن لم يرجع الصياد عن طلبه استلقى على ظَهره فأراه أنّه لا خصية له؛ لأنّه علِمَ ما يطلبونه منه فحينئذ يرجع عن طلبه. و هذه إلهامات عجيبة و أمور غريبة يجب أن يَعتبرها اللبيبُ.

الهِرّة: تكون قوية النظر عند البدر[6] ضعيفه[7] عند المحاق.

و يكون مدة حملها خمسين يوماً. و يضعف الذكر بعد الجماع و تقوى الأنثى. و بعد الجماع تنقلب الأنثى على قفاها ليصل الماء إلى محل التوليد. و بعد الولادة تجوع جوعاً عظيماً؛ فإن لم تجد شيئاً فقد زعم أنّها تأكل من شدة الجوع أولادها؛ و قيل: إنّما تفعل ذلك محبة لأولادها[8].

---

١. ن: الهن.
٢. م: فرق نابه.
٣. ب: ـ الرجل.
٤. م: فلينظر.
٥. ن: الجند بند سر ؛ م: الجيذ بيد سر ؛ الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ٢٧١: الجند بيد ستر.
٦. ن، ب: التبدر.
٧. م: ضعيفة النظر.
٨. جاحظ: الحيوان، ج ٢، ص ٢٧٤: «... تأكل أولادها و زعموا أنّ ذلك من شدة الحبّ لها و قال

و إذا مزج المسك بماء السُّداب[١] و مسح على أنفها جنَّت.

و أمّا هِرّة الزَّباد: فلها[٢] ثقب صغير بين فرجها و دبرها يخرج منه الزَّباد[٣] في أوقات معلومة فيلقط و[٤] يجمع بحشود و يترك في إنيته. و قيل: إنّه يخرج الزباد من ضروعها و هي منمرة، كالسنَّور. و هي كثيرة بأرض الهند، كالسنانير عندنا.

الأرنب: الأرنب في غاية[٥] الجبن و الخوف و الجزع. و العناية الإلهية علمت عجْزَه و ضعفَه أعطتْه آلات الهرب؛ فهو قوي العَدْوِ، لايكاد الفرس الجواد يلحقه. و يقال: إنّ الطالب إذا كاد أن يلحقه في الثلج دس الرأس الذي له في الثلج ظناً منه أنّ ذلك الفعل يُخفيه عن الطالب مع ظهور باقي[٦] جسده. و هي كثيرة الولادة.

الفرس: عنده زهوٌ[٧] و يحب الإناث و السفاد؛ و يصطفي لنفسه جماعة من الإناث؛ و لايمكِّن الغيرَ من القرب منها.

و هو ذكيّ[٨] شديد السمع؛ إذا نام صاحبه بالليل ثم سمع حسّاً نصب أُذنه و أيقظه. و يبصر في الليالي المظلمة[٩] جيِّداً.

و من خواص الخيل أنّها تعرف صوت الفرس الذي قاتَلَه في بعض الأزمنة.

و يحب[١٠] الاستحمام بالماء الذي يشرب منه؛ و في وقت الحرب تراه

بعضهم: إنّما يعتريها ذلك من جنون يعتريها عند الولادة، و جوعٍ يذهب معه علمُها بفرق ما بين أجرائها و أجراء غيرها...».

١. م: المسك بالسداب ؛ ن: المسك بماد السداب.

٢. ن: فها.

٣. زَباد: مادهٔ معطر.

٤. ن: ـ و.

٥. ن: من طباعه.

٦. ن: باق.

٧. ن: عنده و هو ؛ زهو: فخر و تكبر و زيبايي.

٨. م: ـ ذكي.

٩. ن، م: + بصراً.

١٠. ب: ـ و من خواص ... و يحبّ.

رافعاً ذنبه ناصباً أُذنه يحمحم و يضرب بيده و رِجله الأرض كأنّه عالم بذلك[۱] الحرب؛ و ربما إن اتفق قتلُ صاحبِه أو موتِه لايأكل شيئاً أيّاماً.

و الفرس لا طحال له. و أسنان جميع الحيوانات تسود في الشيخوخة إلّا الفرس فإنّها تبيضُّ عند ذلك. و عرقها[۲] سم.

و يعرف الفرس أحوال صاحبه يوم القتال و يوم الموت أجود من صاحبه. و الرِماك[۳] ترضع المُهْر[۴] اليتيم. و الخيل تحب الأفلاء[۵]. و عاقر الرّماك إذا رأت فِلواً يتيماً برّتْ به و لم تتركه و كان ذلك سبب هلاكه، إذ لا لبن[۶] لها.

و **فرس الماء**: يكون في «النيل». و هو يقاتل التمساح و يغبله[۷] فيأكله؛ و كل موضع يكون التمساح موجوداً يقصده الفرس ليقتله. و يصعد هذا الفرس بالليل إلى البرّ فيرعى الغَلات[۸] و لايرعى إلّا ما كان قريباً من الساحل؛ و لايبعد عنه إلّا بقدر ما يعرف إنّه يكفيه. و شكله كشكل الفرس إلّا أنّ ذنَبه قصير يشبه ذنب الخنزير؛ و صوف جلده يشبه صوف البقر؛ و جبهته أوسع من جبهة الفرس الأهلي؛ و جلده يكون قوياً.

فإذا آذى صاحب الغلات طرحوا في طريقه الباقلّي المصري، فإذا أكله انتفخ[۹] بطنه و مات.

البغل: يعرف الطريق أجود من معرفة الناس. و يعيش أكثر من أبيه و أمّه؛ و هو أروح عيشة منهما. و البغال لاتلد؛ و ذكروا له عِللاً لايليق ذكرها هاهنا.

الحمار: لايَعرف شيء من الحيوانات الطريقَ مثل الحمار؛ فإنّه لايضل على طريق سَلَكَه مرة واحدة؛ و إذا ضلّ صاحبه هداه إلى المحجّة.

---

۱. ن، ب: بتلك.
۲. ن، ب: عرفها.
۳. الرِماك، جمع الرمكة: اسب ماده.
۴. المهر: كره اسب.
۵. الأفلاء، جمع «فِلو»: كره اسب يك ساله.
۶. ب، م: ان.
۷. ب، م: يغلمه.
۸. ن، ب: الغلال : الغَلات و الغِلال، جمع غَلّة.
۹. ن: انتفح.

و ليس في البهائم أحَدّ سمعاً منه. و هو ثقيل بليد؛ في سيرته متانة.

و الفرس و البغل و الحمار يسمن على الشرب؛ إلّا أنّ الفرس يحبّ الماء الكدِر، فإذا كان صافياً كدّره برِجلِه ثم شرب؛ و قيل إنّما يفعل ذلك جزعاً من خياله إذا رآه في الماء؛ و كذلك الفيل. و إذا شُدّ الخنزير على ظهر الحمار بحيث لايقدر على الحركة و ساق الحمار سوقاً جيداً؛ فمتى بال الحمار مات الخنزير على ظهره.

و الحمار يعرض له زكام، فإن صار نَزلة مات.

و يؤذيه البرد و يهرب منه و لذلك لا حمار في البلاد الباردة جداً.

و حمار الوحش الذكر، ينزع خُصية ولدِه الذكر بأسنانه لئلايشاركه في الجماع. و لما عرفت الأنثى صنعه أخفت الذكرَ عنه حتى يقوى جسمه و يصلب حافِرُه؛ فإذا وثق على النجاة من الفحل برز؛ و لهذا السبب قلّت الفحول فيها.

البقر: أما الثور، فهو كدود عمول و قوته بقدر جسمه.

و هو كثير المني؛ و شهوة السفاد فيه قوية؛ إن لم‌يُخصَ[۱] لم‌يذل للعمل و لم‌يسكن؛ و ذلك يؤدّي إلى سُقم جسمه لكون شدة الشهوة؛ و ذكرُه للإناث و عرضُه عليهن ينحل جسمَه و يذبله؛ فإذا خُصِيِ انقطع كل ذلك فاستراح. و ذَكَرُه قوي شديد؛ فإذا نزل عن ظَهْر الأُنثى يفقده؛ فإن نزل على اليمين يكون المولود عِجلاً؛ و إن نزل على اليسار يكون عِجلة.

و إذا دهن أنفه بدهن الوَرد ظهر له الصرع.

و بينه و بين الأسد عداوة شديدة.

و أمّا **بقر الزنج**، فتجري كالخيل؛ عليها[۲] يقاتلون عوضاً عن الخيل و الإبل؛ فإنّهما لايوجدان في بلادهم؛ و لها سروج و لجم؛ تبرك[۳] كما تبرك الإبل و تثور كثورانها[۴].

---

۱. از خَصىٰ يخصي: اخته كردن.
۲. ن: + تلك.
۳. برك: به زانو نشستن.
۴. م: الإبل و يقرب لثورانها.

و يقال: إنّ في بعض قرى المجوس المزدقية في الرّي ما يشبه[١] البقر الزنجية؛ و يكون أحمر العينين و ينفر عنه باقي البقر.

بقر الوحش[٢]: يحب الغناء و سماع السماع و أنواع الأوتار و الملاهي و الدّف؛ و يستغرق عند سماع ذلك بحيث لايخاف من النُشّاب[٣] و الحديد.

و سمعت في بعض نواحي خراسان يخرج الفتية[٤] بالليل معهم دفوف و صرنايه[٥] و طاسات يضربون بها و بين أيديهم فانوس فيه شمع؛ و بقر الوحش و غيرها من الحيوانات يقصدونهم مستمعين لأصواتهم و ألحانهم، مستغرقين في ذلك حيارى سكارى. و بعض أولئك القوم يذبحون تلك الحيوانات و يتركونها في الصحارى من غير أن ينفر الباقي أو ينهزم؛ و لايزال ذلك فعلُهم حتى يذبحو[٦] حاجاتهم؛ ثم يمضون في صبيحة تلك الليلة فيجمعون تلك الذبائح.

و متى كانت أُذُنه اليمنى منتصبة سمع كل صوت؛ و إذا كانت مائلة فلايسمع شيئاً.

و إذا مرض تَداوىٰ بأكل الحيّة؛ و يبتدئ من ذَنبها إلى رأسها و لايأكل الرأس و قد يبقى في فمه.

و إذا أكل الحيّة عطش، فيدور حول الماء و لايشربه خوفاً من أن يتفرق السم في جسده؛ بل يمضي في طلب السرطان؛ فيحصّله و يأكله فيدفع مضرة السم.

و إذا وضعت الأيّلة[٧] أكلت لوفاً[٨] و تحب القمر أو[٩] تسوق أولادها إلى الموارد و المشارب و تنبّهها في الطريق على مواضع الملجأ[١٠] و المهارب؛ ثم

---

١. ن، ب: + هذه.

٢. بقر الوحش: گاو كوهى، گوزن.

٣. النشاب: تير.

۴. م، ب: القنصة.

۵. م: ضربانة.

۶. ن: يذبحون.

٧. الأيّلة: گوزن يا گاو كوهى ماده.

٨. لوف: گياه فيلگوش.

٩. م: العمرا و.

١٠. ن: المخابي ؛ ب: المجالي.

تطلب لها غيراناً[١] لا منفذ لها فتسكنها هناك؛ و تقف هي على الباب خوفاً من[٢] أن ينوبها نائب فتقاتل عنها.

و الذكر منها يسمن كثيراً فيستخفي عند ذلك من الخوف. و لايلقي قَرْنه إلّا في حصن حصين يتعذر الوصول إليه صيانة و ستراً لجمجمه[٣] لأنّه سلاحه؛ و لأجل ذلك قلّ أن يظفر بقَرنه؛ و لذلك يقال في الأمثال: «أويت إلى حيث يلقى الأيّلُ قَرْنَه». و قيل: إنّه لم يعثر على القرْن الأيسر كأنّه يخفيه بُخلاً به لما يعرف به من المنفعة في بعض إدواء الأعياء.

و ولدها يقرن[٤] في السنة الثانية كوَتَدَيْن، و في الثالثة يصير ذا شعبتين، و في الرابعة ذا ست شعب؛ ثم إنّه بعد ذلك ينبت على شكل واحد فيخفى سنة بعد ذلك. و في كل سنة يلقي قرونه[٥] مرة واحدة. و في أول نباتها يكون فيها لين ثم تنمي بعد ذلك و يشمسها لتستحكم ثم إنّه يمتحنها على الشجر بالتحكيك[٦] بها؛ فإن لم تتألّم برز عن تواريه واثقاً[٧] بذلك السلاح.

و في بعض السنين صيد أيّلٌ و كان قد نبت على رأسه النبات المسمى باليونانية «فسوس».

و إذا وضعت أكلت المشيمة قبل وقوعها على الأرض، لِظنّها أنّها نافعة للأعياء و لذلك يعزّ و جودها.

الجواميس: يقال: إنّه ينام قليلاً، لأنّ في دماغه دودة تتحرك دائماً كما قيل. و أكلُ لحمِه يورث القَمْلَ و قلّةَ الحياء و التهتك.

الغَنَم[٨]: و هو نوع لطيف في الحيوان، مبارك، كلّه منفعة، قلّ أن يسقط منه شيء. و يكون علامة القرن في الخَروف عند ولادته ظاهراً و قد تلده و له قرن في بعض المواضع.

---

١. الغيران، جمع غار.
٢. ن: ـ من.
٣. ن: ستر الجمعه ؛ سترا لجمه.
٤. يقرن: از «قرن»: شاخ در آوردن.
٥. م: قرنه.
٦. التحكيك: ماليدن يا كشيدن و خاراندن.
٧. ن: واتقاً.
٨. نسخه ها: + غنيمة.

و الشاة التي خلصت من الذئب يكون لحمها ألذّ و أطيب ممّا ذبحه القصّاب.

و إذا عمل من صوف هذه الشاة ثوباً لايقع فيه قمل.

و الغنم شديدة الخرق تهيم على و جهها لا لغرض؛ و لايهتدي في الشتاء إلى الاستدفاء[١] بل[٢] ربما قصد الموضع البارد. و إذا وقع عليه المطر لايبرح من موضعه و إن هلك. و يتبع التيوس و الكباش بالطبع. و الغنم يضطجع بعضها تجاه بعض إلى الزوال؛ و بعد الزوال[٣] تضطجع متدابرة.

و يخاف من الرْعد خوفاً شديداً بحيث إذا غافص الحاملَ الغافلاتِ يسقطن و ينزعجن[٤] من[٥] الاجتماع[٦].

الماعز: إذا هرب من القطيع فأُحلق لحيته فإنّه يتأدّب و لايهرب بعد ذلك.

و نوع من النبات يسمى «العنكبوت» يحبّه الماعز فيأكله و يسمن؛ و إذا أخذ ذلك النبات و مسح به جلده تألّم بذلك و ربما مات. و إذا سُلِخ جلدُه[٧] و وضع و هو حارّ على بشرة الملسوع في موضع اللسع نفع ذلك، سواء كان اللاسع حيّة أو عقرباً أو غير ذلك.

و هي كالغنم في الاضطجاع متقابلة قبل الزوال و متدابرة بعده. و يقف في المطر وقوفَ حيران، حتى يجر الراعي بناصية واحد منها فحينئذ يتبعه الباقي.

و المعزى: آنسُ بالإنسان من غيره و أقلّ كسلاً من الشاة و هو ضعيف في البرد و خائف من صوت الرعد، كالغنم.

الماعز الجبلي[٨]: هو عدوّ الحيّة يأكلها أين وجدها. و له صداقة عظيمة مع السمك؛ فيأتي إلى الساحل ليشاهد السمك أيضاً؛ يرغب في رؤيته فيقرب إلى

---

١. استدفاء: گرما خواستن.
٢. م: و.
٣. م: ـ و بعد الزوال.
٤. انزعاج: آشفته شدن.
٥. ن: ـ من.
٦. م: ينزعجن للاجتماع.
٧. مقصود پوست بز است.
٨. الماعز الجبلي: بز كوهى.

الساحل لذلك.

و لاتلد المعزى الجبلية إلّا يوماً[١].

و تسكن هي و الكباش الجبلية شواهق الجبال؛ و يرمي نفسه من قُلة الجبل عند الخوف على قرونه و يتوهم السلامة، فيكون كما توهّم و ينتصب قائماً على الأرض.

و إذا دخلتْ الشمس إلى برج الحمل فأخذتَ عند ذلك مرارة[٢] هذا الماعز و مزجتَها بماء الهندبا و أكلتَه أمنتَ من لسع الأفاعي.

الجمل: حقود طويل التذكر لمن ضربه يوماً؛ فإذا وجد الفرصة انتقم منه. و هو كَدودٌ حمّال الأثقال. و أوصال رُكبتيه و عراقيبه صلاب كبار؛ و أوتارها و رباطاتها شديدة البناء؛ و كذلك الأعصاب.

و جميع الجِمال تكون الشفة التحتانية فيهم مشقوقة. و إذا ذبح الجمل و فتش على تلك الشقشقة التي تخرج من فمه وقت الهياج لم توجد.

و قضيبه في غاية الشدة إذا عُمِل منه وترٌ لقوس[٣] كان غاية في القوة.

و له صبر على العطش بحيث يصبر عنه خمسة أيام لايشرب شيئاً. و يحب الماء الكدر. و إذا وجد الماء شرب كثيراً.

و يعيش ثمانين سنة و ربما بلغ المائة.

و إذا مرض الجمل أكل ورق البلوط فانصلح حاله بذلك.

الزرافة: جميع الحيوانات التي لها أربع قوائم، إذا مشتْ قدّمتْ في الأول يدها اليمنى إلّا الزرافة؛ فإنّها تقدّم اليد اليُسرى، ثم تقدّم اليُمنى.

و يدها و أنفها يشبه الجمل؛ و جلدها يشبه جلد النمر؛ و أسنانها تشبه البقر؛ و لها قرنان صغيران يشبه قرن الأيِّل أوّل ما ينبت؛ و ذنبها يشبه ذنب الغزال.

و هي دابّة عجيبة ذات أظلاف منحنية[٤] إلى خَلفِها منصوبة الظَهرِ إلى

---

١. ن: توما.
٢. مرارة: كيسه صفرا.
٣. م: وتر قوس.
٤. م: هجنة.

مؤخّرها لِقصرِ رِجلَيْها.

و هي متولدة من النمورة العظيمة التي في بلاد السودان و من الأُيَّل الصغيرةِ الخَلق القصيرةِ القوائم.

و الزرافة قد تكون إنسية، و قد تكون وحشية.

الغزال: يحب البراري و القفار، لِتمكُّنِه فيها من العَدْوِ و الرَعي و النظرِ إلى القاصد له؛ و هو شديد النظر؛ و لذلك يسمى باليونانية «المبصِر»؛ و يحبّ الماء المالح؛ و يأكل الحنظل. و إذا رُمي على الغزال خنفساء مات في الحال. و رأيتُ قد علّل بعضهم أنّ سبب ذلك أنّ الغزال للقمر، و الخنفساء لزحل.

و متى دخن من قرنِ الغزال في البيت هربتْ الحيات الساكنة فيه. و إذا عمل من قرنِها خرزة و شدّتْ في عنق الفرس الكسلان في العَدْوِ، فإنّه ينشط بعد ذلك في الجريان و العَدْوِ.

و يعيش الغزال عشرين سنة.

و الأرض التي بها غزلان المِسك هي أرض واحدة بين الصين و التبّت.

و إنّما فُضّل المسك التبّتي على الصيني لوجهين:

أحدهما: رعي غزلان التبّت سنبل الطيب و أنواعاً أخرى من الأفاويه[1] و غزلان الصين ترعى الحشيش.

الوجه الثاني: إنّ أهل التبّت لايخرجون المسك من نوافجه[2] كأهل الصين؛ و يلحقه بسبب ذلك الغش بالدم و غيره. و أجود المسك ما خرج منه بعد بلوغه النهايةَ.

و لا فرق بين غِزلان المسك و غيرها من بقية الغِزلان في الصورة و الشكل و اللون و سائر الأحوال إلّا في الأنياب؛ فإنّ الظبأ المِسكية أنيابها كأنياب الفيلة، خارجة من فكّيْها، قائمتين منتصبتين أبيضين كالشبر و أكثر و أقلّ.

و أجود المسك ما قذفه الظبي من سُرّته على الصخور و الحجارة؛ لأنّه

---

۱. أفاويه: جمع «فوه» به معنى برخى گياهان معطّر.

۲. نوافج: جمع «نافجه» و «نافجه» معرّب «نافه» است.

تلدغه تلك المادة و تحكّه لِحدّتها فيحكّ سرّته بالحجارة فيسيل الدم على تلك الصخور و ينضجه حرّ الشمس و يوصله إلى الكمال؛ و بعده ما يقطع نوافجه عند صيده و تركه زماناً فإنّ[۱] رائحته في الوقت زهوكة[۲].

دابة تسمى بالسريانية العلب الحريس[۳]: هذه دابة لا أعرفها، و عجيب شأنها، على ما هو مسطور في الكتب، أنّها دابة صغيرة كشكلِ الجديِ و قدّه و هي ساكنة الأعضاء، إلّا أنّها قوية الجسم سريعة العَدْو؛ يعجز عنها الصيّادون.

و يكون لها في وسط رأسها قرن واحد طويل منتصب مستقيم هو سلاحها؛ به تقاتل الحيوانات و تناطحها و لايغلبها أحد منها، و يتحيلون لصيدها بصبية مليحة؛ فإنّها تحب الصبايا فيأتون بها إلى المواضع التي تكون هذه الدابة فيها؛ فإذا رأتْها وثبت إلى حجرها كأنها تطلب الرضاع تفعل ذلك طبيعة و غريزة كثبوت الطبيعيات، ثم إنّها تأخذ ثديها، و ترضعه، تمصّه مصاً من غير أن يكون هناك لبن؛ و لاتزال تمص الثدي حتى تبقى كالنَّشوان[۴] من الخمر أو الوسنان[۵] من النوم؛ فيأتيها الصيّاد في هذه الحال؛ فيوثقها شدّاً و هي ساكنة لاتتحرك؛ ثم يأخذونها بعد ذلك.

الزبرق: و هو دابة تكون بأرض الهند أصغر من الفهد، و له ناب[۶] مثله، و لونه أحمر، ذو زغب[۷]، و له عينان مزاقتان[۸]، و هو سريع الوثبة؛ يبلغ في وثبته إلى الأربعين و الخمسين ذراعاً و أكثر؛ فمتى صادف الفيل رشش[۹] عليه من بوله بذَنَبِه فيحرقه؛ و إن لحق الإنسان فيقتله.

و قد تشرف أحياناً هذه الدابة على بعض الناس فيتسلق أعلى[۱۰] ما يكون

---

۱. ن، ب: + في.
۲. ن، ب: زهوكة ؛ م فهو له.
۳. ن: ربه العلها الحريش. ب: ناخوانا.
۴. م: حتى كالسكران ؛ النشوان، از نشي: مست.
۵. الوَسنان، از وسن: كسى كه در خواب يا چرت سنگين است.
۶. ن: وناب ؛ نسخه بدل ن: و له ناب ؛ م: وثاب.
۷. م: رغب ؛ ذو زغب: داراى موهاى ريز.
۸. ن، ب: تراقبان ؛ مزاقتان: دريده.
۹. ب: رشيش.
۱۰. م: على.

من شجر الساج؛ و هي كالنخل الطوال و أكبر منه، تسكن تحت الشجرة[1] الخلق الكثير من الناس؛ فإذا عجز هذا الحيوان عن إدراكه وثب إلى أعلى الشجرة؛ فإن لم يلحقه في تلك الوثبة رشش عليه من بوله إلى أعلى الشجرة؛ فإن لم يلحقه وضع رأسه في الأرض و صاح صياحاً عجيباً منكراً؛ فيخرج من فيه قِطعٌ من الدم و يموت من ساعته. و إذا أصاب الحيوانَ أو الشجرَ شيء من بوله أتلفه.

و تدّخر ملوك الهند في خزانتهامن مرارة هذا الحيوان و هو سم ساعة.

و هذا الحيوان يخاف من الكركدن و لايأوي في مواضعه و يهرب منه، كما يهرب منه الفيل؛ و كما يهرب الفيل من السنانير و لايقف لها.

راسو[2]: حيوان يشبه السنّور و صوته أقوى من صوت السنور. و من خواصه مع الثعبان أنّه إذا رآه الثعبان قصده ليلتفّ عليه، يصيح صيحة يتقطع منها ذلك الثعبان قطعاً من غير أن يخدشه بشيء.

قالوا: و لولا وجود هذا الحيوان لأتلف الثعبانُ الخَلقَ.

القُنفُذ عدوّ للحيّة، يمسكها و يخبئ رأسه لتضربه الحيّة على ذلك النَشّاب[3] الذي له فتموت من ذلك[4].

و يقاتل هذا القنفذ مع الثعلب أيضاً، إلّا أنّ الثعلب يتلطف في الحيلة عليه عند إخفاء رأسه؛ فيبول على بطنه؛ فإذا أخرج رأسه عند ذلك أمسكه و أكله بأن يزيل نشّابه عنه بأسنانه.

و تلد الأنثى خمسة أولاد.

و القنافذ تحسّ بالشمال و الجنوب قبل الهبوب؛ فتغير المدخل إلى بيوتها و تسدّ الباب الذي تعرف أنّه يجيء منه الريح؛ ففي بيته يكون له بابان شمالي و جنوبي؛ فإذا هبّت الشمال سدّ ذلك الباب و فتح الباب الجنوبي و بالعكس.

و حكى الشيخ في الشفاء[5] أنّ رجلاً كان بالقسطنطينية كان قد أثرى

---

١. ن، ب: تكن الشجرة.
٢. ن: راسوا.
٣. نشاب: تير.
۴. ب: ـ القنفذ عدوّ ... من ذلك.
۵. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۱۲۰.

بسبب إنذاره بالرياح قبل هبوبها لينتفع الناس بذلك في البحر بواسطة قنفذ كان في داره يفعل الفعل الذي ذكرناه.

و إذا جاء العنب طلع إلى الكُرم منكوساً ثم يقطع العنقود و يشكه بنشّابه ثم يدخله إلى بيته.

الفأر: طبعه الفساد في البيت الذي يكون فيه، لايترك شيئاً مما يقدر عليه من أنواع الفساد إلّا صنعه.

و ذكر أنّ الفيران[1] يقاتلون قتالاً شديداً؛ ثم إنّهم عند أوائل القتال يحصّلون حبلاً و يشدّون أجسامهم فيه لئلايقدرون على الهزيمة عند اشتداد الحرب؛ ثم يشرعون بعد ذلك في القتال بالأسنان؛ و يتعلق بعضهم ببعض و يمزّقون ما قدروا عليه من جلودهم؛ و يكثر القتل و الجراح بين الفريقين ما دام الحبل صحيحاً؛ فإذا انقطع الحبل رجع كل واحد منهم إلى مقامه؛ فإن بقي واحد منهم في ذلك الحبل تلطفوا في خلاصه.

و يحبّون الذهب و الدرّ و الحلي، و يسرقون منه أحياناً و يُخفونه.

و بلغني أنّ رجلاً ملّ من فأرٍ كان يحوم حوله، فأرمى عليه قَصعة[2] أو نحوها؛ فدخل الفأر الآخر إلى النقب و أخرج بِفَمِه ديناراً؛ و تركه قريباً من القصعة؛ و استنظر أن يخلصه الرجل فلميفعل؛ فدخل و أخرج ديناراً آخر وضعه على الأول فلميفعل تخليصه[3]؛ فلميزل يخرج ديناراً بعد آخر حتى أخرج في الأخير الصرّةَ التي كان الذهب مشدوداً فيها و كسر أنيابه[4]، مشيراً أنّه ما بقي شيء من الذهب. فانظرْ إلى ما آتى اللّٰه تعالى هذه الحيوانات من لطائف الإدراكات.

---

۱. الفيران (الفئران)، جمع «فأر»: موشها.

۲. قصعة: سينى بزرگ. مقصود آن است كه چيزى روى موش انداخت و زندانى كرد.

۳. ن، م: يخلصه.

۴. در نسخه «ن»: «كشرانياً به» و در نسخه «ب» و «م»: «كسرائيا به» شايد «كشرانـي» يعنى مثل يک خريدار(؟) و شايد «كسرائى» به معناى سكه خسروانى. و مصحح «كسر أنيابه» خوانده است و به هر حال عبارت براى مصحح روشن نيست.

و الفأر يقصد مَن عَضَّه[1] النمر فيبول عليه فمتى ما بال عليه مات.

و للفأر عداوة مع العقرب، فإن ضرب الفأرَ بإبرته[2] قتلَه؛ و الفأر إذا قتل العقربَ أكلها فينتفع بذلك.

الفأر البرّيّ: إذا اجتمعوا و لهم رئيس فيصعد ذلك الرئيس إلى موضع عال كأنّه طليعة؛ فإذا رأى شيئاً صاح و ضرب أسنانه بعضها ببعض لتهرب الفيران؛ و إن تغافلَ عن ذلك حتى دهمه العدوّ، قصده الكلُّ و قتلوه لِتغافلِه.

و إن لم يجد هذا الرئيس ـ الذي جعلوه طليعةً ـ أحداً، جعلوا يرعَون[3] أنواع الحشايش و يحملون نصيب الرئيس الذي هو طليعة لهم. و أول ما يريدون الخروج من أجحِرتهم[4] إلى الصحراء يخرج الرئيس أوّلاً؛ فإن لم يجد أحداً صوّت لهم فيجتمعون إليه.

و سمعتُ أنّ فيران **البرباران**[5] يجتمع منهم ألوف؛ و يأخذ كل واحد منهم في فمه عودَ قصبٍ و يأتون إلى نهر الكرّ فيعبرون إلى جانبه الآخر بركوب كل واحد ذلك العود؛ فإذا وصلوا إلى الجانب الآخر استقبلهم مثلهم من الألوف، فيتصافّون و يتقاتلون قتالاً شديداً بحيث يُقتَل من الفريقين ألوف كثيرة، ثم يتفرقون و يمضي كل فريق منهم إلى بلاده.

و هذا الفأر يسرق الفواكه و السنبل؛ و كيفية سرقته أن ينام على قَفاه و يرفع يديه و رِجليه و يجمعون الذي يريدون سرقتَه على بطنه؛ ثم يضع ذلك الفأر يديه و رِجليه على ما وُضع على بطنه؛ و يجرّ الباقي ذَنَبه حتى يصلون إلى أجحرتهم[6] فينقلونه إليها.

الكلب البحري: هذا الحيوان يقال: إنّه يجامع في فمه و يلد منه.

و يأخذ الحُلي و الجواهر و يلعب بها.

---

۱. عضّ: گاز گرفت.

۲. الإبرة: نيش حشرات گزنده مثل عقرب و زنبور.

۳. ب: يزعمون.

۴. نسخه ها: أحجرتهم.

۵. م: البرران.

۶. نسخه ها: أحجرتهم.

و إن ضربه أحد يطلب الفرصة فيه فإذا وجدها كافاه بتمزيق ثيابه، و إن ظفر بشيء أتلفه. و له عداوة عظيمة مع التمساح فيطين جسده بالطين ثم ييبسه و يرصد التمساح؛ فإذا رآه نائماً مفتوح الفم، وثب في فمه ثم دخل إلى بطنه و مزق حشوته و خرق بطنه و خرج منها، فيموت التمساح. و يقاتل مع الحيّات فيقتلها و يأكلها.

و إذا مرض هذا الحيوان طلب السعتر[1] فأكله فشفي.

الحيّة إذا شاخت[2] و ضعف بصرها، امتنعت من الأكل حتى يسترخي جلدها؛ فحينئذ تدخل في موضع ضَيِّق من الحجارة يعسر عليها النفوذ فيه؛ فتعصر نفسها حتى ينسلخ جلدُها فإذا انسلخ جلدها تشمست في مقابلة عين الشمس، فينقبض لحمها و يتصلب جلدها و تصير شابة، كما كانت في الأول.

و تعيش إلى ثلاث مائة سنة.

و تكمن في الشتاء تحت الأرض نائمة لاتأكل شيئاً على ما قيل؛ و لايبعد ذلك، فإنّ جلدها صلبٌ قوي قليل المسام، فلايتحلل منها إلّا الشيء القليل؛ فإذا خرج الشتاء خرجت و قد أظلم بصرها، فتأكل الرازيانج و تكتحل به فيقوى بصرها، و كذلك كلما ضعف بصرها اكتحلت بالرازيانج.

و إذا ضُربتْ بقصبة مرة واحدة خدَر جسمها فلاتقدر على الفرار؛ فإن ضربها ثانية سعت طالبةً للهرب.

و إذا نقع الحسك في الماء ورُشَّ على باب جحرها هربت من هناك. و إن أرمي في جحرها أصل واحد من الجِصّ الرطب فرّت أيضاً.

و إذا رأت الحيةُ الإنسانَ عرياناً استحت منه فلم‌تقربه؛ و إن رأته لابساً حملت عليه بجرأة؛ و إن ضربها أحد طلبت بثارها؛ فإذا و جدت الفرصة انتقمتْ منه. و إذا ظفر بها الضارب كوَّرتْ بدنَها كلَّه على رأسها، جعلته وقايةً له و تبقى حيةً ما دام رأسها سليماً، فإذا شدخ ماتت في الحال.

و بمصر دويبة يقال لها أحنومون، إذا أراد قتال الحية تلطخ بالطين

---

١. السعتر: گياه مرزه، آويشن. ٢. ب، م: ساحت. شاخ، از «شيخ»: پير شد.

فيتمرّغ بالتراب ثم ينغمس[۱] في الماء ثم يقاتل.

و أفاعي لوبية[۲] قتّالة ليس[۳] لها علاج. و أمّا الصقليون فحيّة[۴] صغيرة قتّالة و يعالج بنحاتة[5] حجرٍ يكون في مقابر قدماء ملوك الروم[۶] بأن تسقى[۷] في الشراب.

و الأفاعي إذا أكلت العقارب خبثتْ لسعتُها؛ و كذلك إذا أكل الهوام بعضُه بعضَها[۸].

و حكى الشيخ في الشفاء[۹] أنّ في بلاد[۱۰] دهستان رجلاً يحذر[۱۱] نفسه[۱۲] [و نفحة][۱۳] الحيّات التي بها مع كونها قتّالة. و إذا اتفق أن يقسرها على اللسع ـ لأنّها لاتلسعه اختياراً ـ ماتت[۱۴]. و شاهد الشيخ ولد هذا الرجل و كان أعظم خاصية من أبيه، فكانت الحيات تهرب عنه و تحذر في يده.

و من صغار الحيّات جنساً إزبٌ[۱۵] يهرب عنه الكبار يصفر موضع لسعته[۱۶].

---

۱. م: غمس.

۲. نسخه ها: لوسة ؛ الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۱۰۹: لوبية ؛ از عبارت ابن سينا، همان، ص ۱۰۸ «و في أرض لوبية حيات شديدة الاستطالة ...» بر مى‌آيد كه «لوبية» جايى است و چون «لوبى» در زبان عربى به معناى زنگى است، محتمل است كه «لوبية» همان ليبى باشد.

۳. ب: ـ إذا أراد قتال ... ليس.

۴. همان: فعندهم حية.

۵. همان: بنحاتة. «نحاتة» به معناى تراشه است.

۶. همان: قدماء الملوك. (در الشفاء كه اين مطلب از آن نقل شده است نامى از روم نيست).

۷. م: و أن يسعى.

۸. همان، ص ۱۰۹.

۹. همان، صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰.

۱۰. همان، ص ۱۱۰: بيابان.

۱۱. ن ب: يخدر.

۱۲. م: رجلاً نفسها.

۱۳. همه نسخه ها: ـ و نفحة ؛ همان: + و نفحة.

۱۴. همان: «و لاتلسعه اختياراً ما لم‌يقسرها عليه؛ فإن لسعته حية ماتت».

۱۵. إزب: صغير.

۱۶. همان‌جا.

و بالهند حية صغيرة قتالة لا علاج لها[١].

و يقال: إنّ بديار[٢] مصر ثعابين كثيرة قتّالة؛ و لولا وجود دُويبةٍ صغيرة تميل إلى الحمرة تشبه إبن عرس لهلك الناس هناك؛ فإذا جاء الثعبان فالتفّ على هذه الدويبة، أخرجتْ ريحاً على الثعبان فيتقطع قطعاً.

و يقال: إنّ الصِّلَّ[٣] وجهه كوجه الإنسان يموت الإنسان بمجرد النظر إليه؛ و له عدوّ يقتله و يتبعه فهو يتوارى عنه دائماً.

و يقال: إنّه ينبت لبعض الحيات إذا سنّتْ قرون[٤].

العقرب: يقال: إنّها إنّما تلد بأن يأكل الولدُ بطنَها، ثم يخرج، فتموت الأمّ بعد ذلك.

و إذا أحرقت العقرب في بيت، انهزمت من تلك الروائح بقيةُ العقارب. و حبة[٥] العقرب معقفة[٦] الرأس مكونة للدغ؛ فإذا ضربت شيئاً تحركت و انقلبت، فخرج سمّها و جرى في ذنبها ثم طار في الملدوغ.

و العقارب تكون أسلم في أكثر البلاد، و هي قتالة بـنصيبين، و تكون هناك كثيرة و إذا لسعت الخنازير فبادرت إلى شرب الماء، ماتت في الحال[٧].

ابن عِرس: يقال: إنّ أناثها تلقح من أفواهها و تلد من آذانها. و هو يحب أن يسرق حُلي الذهب و الفضة و يُخفيه في بيته. و قد يكون عند وجدانه لأنواع الحلي يخلط بعضها ببعض و يخفيه في ناحية أعدّها، و إن وجده الإنسان يصنع هذا الصنع فضربه كافاه بتمزيق ثيابه.

و يستظهر على قتال الحية بأكل السداب[٨] فإنّ رائحته تعافها[٩] الأفعي[١٠].

---

١. همان.
٢. م: بدار.
٣. ب: الخصل. «الصلّ»: نوعى مار.
۴. قرون: جمع قرن: شاخ.
۵. ن: حمة.
۶. م: معنقة. معقفة: معوج، كج.
٧. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ١٠٩.
٨. همان، ص ١١٩: السّذاب؛ نسخه بدل: السّداب.
٩. همان: يشمئز منها.
١٠. همان، ص ١١٩.

الضبّ: إذا خرج من وكره لايبصر شيئاً حتى يستقبل الشمس ساعة؛ فحينئذ يبصر و يمضي حيث أراد. و له صبر على العطش، و مأواه البراري.

سام أبرص: يقال: إنّها تتلاقح بأفواهها؛ و تبيض بيضاً كما تبيض الحيّات؛ ثم إنّها تنقب البيض و تخرج أولادها عنه؛ و إذا قتل واحد منها في جحر الحية هربت منه الحية[1]؛ و يأكل العقارب و الجراد.

و إذا ضربتْه العقربُ أكل الحشيشة المسمّاة «آذان الفأر» فتفيده.

و هو يأخذ العقرب فيضعها في جحره، حتى إذ مدّ أحد يده ليأخذه تضربه العقربُ.

القول في أخلاق الطيور و بعض أفعالها:

منها: ما هي سباع الطيور، و آكلات اللحم، و تكون طويلة الأظفار، حجرية المناقير، حادة قوية الأجنحة، و الناغض التي يكون فيها القوادم، و يكون أكثر طيرانها صفّاً و شنّاً لا خفقاناً، و بعضها ريشية وافرة القوادم، و الباقي من الطير لاتسمى سباعاً.

و الطيور كثيرة الأنواع، متفنّنة الأصناف، تختلف بالأخلاق و الهيئات و الأصوات و العادات:

فبعضها يكون ذوات مكرٍ و خُبث.

و منها سليمة ليس فيها خبث.

و منها صيّاحة.

و منها سكيتة.

و منها ما صوتها لذيذ مطرب له[2] لحون.

و منها ما لا صوت له و لا نغمة حسنة.

فرئيس جميع الطيور و مَلِكها هو الرخ.

و يقال: إنّه في بعض جزائر الهند؛ و هو طير كبير عظيم، يختطف الفيل بمخالبه، و يطير به في الهواء.

---

١. م: ـ هربت منه الحية. ٢. ن: أمطر باله.

و بلغني أنّه يبيض بيضتين، كل بيضة تكون في غاية الكبر.

و يقال: إنّه إذا طار على رأس الإنسان يُخيّل له أنّ جبلاً يسير على رأسه. و بلغنا عنه أمور لسنا واثقين برواياتها.

و يتلوه في العظمة إن كان وجوده حقاً:

العنقاء: هذه لم نرها و لم نر أحداً رآها[1]. و إنّما هي حكايات و أحوال تنقل ـ اللّه أعلم بحقائقها ـ و قد قيل: إنّها في البحر المحيط الأخضر في جزيرة قريبة من خط الاستواء. في هذه الجزيرة كثير من الحيوانات العجيبة. و إذا نشرت العنقاء أجنحتها تكون كالشراع العظيم، و لها منقار كالمِغول[2] الكبير.

و إذا طارت في الهواء و عبرت على جبل يُخيّل حركة الحجارة؛ و أهل الملل يحكون عنها حكايات عجيبة، كأمور وقع لها مع سليمان بن داود؛ و دعا بعض الأنبياء عليها في طردها عن المعمورة حين كانت تأخذ الأطفال و الصبيان و غير ذلك ممّا لايحتمل ذكره هاهنا.

العُقاب: العقبان أجناس[3]:

فمنها، جنس رستاقي يقرب من الناس و صياحه شديد.

و جنس آخر أصغر منه، غيضي[4] جبلي يأوي إلى ما يبعد عن المارة[5].

و جنس أيضاً، أسود خبيث صغير، أجلد من غيره، يأوي أيضاً الغِياض[6] و الجبال.

و هو ضد[7] الأرانب. و يخصه تعهّدُ[8] فراخه. و هو سريع الطيران حاد الصوت.

---

۱. م: ـ و لم نر أحداً رآها. ۲. ن: المغول ؛ المعول: كلنگ.
۳. مطالب در باب عقاب برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، مقاله ۸، فصل ۲، صص ۱۲۷ ـ ۱۲۸ با اندک اختلاف. ۴. الغيضة: بيشه و نيزار.
۵. نسخه ها: المارة. نسخه بدل ن: العمارة. ابن سينا در الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۸۲ «بمعزل عن الطريق» و در ص ۱۲۷ «المارة» تعبير كرده است.
۶. غياض، جمع غيضة. ۷. همان: قيد.
۸. ن: بتعهد.

و جنس آخر، أبيض اللون و الريش، قصير الجناحين، طويل الذنب، ذنَبُه كذنَبِ رَخَمَةٍ[١]، عظيم[٢] الجثة، جبلي [نقيعي][٣]، خسيس الجوهر، يقهره الغِربان، طعمه من الجيف؛ و هو أبداً يصيح من الجوع.

و جنس آخر، بحري جبلي يأوي جبال البحر و الشواطئ، كبير العنق، ضعيف الريش[٤]، عريض الذنب؛ و إذا اختطف صيداً قصد به جهة العمق من البحر؛ كأنّه يغيب عن المنازعين.

و جنس، يقال له الخالص، كأنّ سواه مدخول النسب، هَجين أو مُقرَف[٥]؛ و هذا الخالص أعظم الأجناس قدّاً، و أقوى و أبعد مسافة صوت.

و جنس أشقر، يتعطل طرفي النهار و يصيد ما بين الغداة إلى العشيّ.

و المنقار[٦] الأعلى من العقاب ينشق و يتورم و يتعقف[٧] فيعطّله ذلك الطعم[٨] و يهلك.

و العقاب يدّخر أفراخَه[٩] ما يفضل عن الحاجة؛ لأنّه لايلحق الصيد كل وقت.

و فراخه تقاتل من يأتي عُشَّها بمخالِبِها و أجنِحتِها.

و إذا بلغ فَرْخ العقاب طار من عُشّه[١٠].

و الزوج من العقاب يحفظ لنفسه حريماً واسعاً لايرخص لغيره من الجوارح أن يستقر بقُربه؛ و لايصيد في حِماه بل يصيد مبعداً؛ فإذا صاد[١١] صيداً

---

١. ب: رخيمة ؛ رخمة: كركس. ٢. ن: عظيمة.

٣. ن: يصعي ؛ م: يصفى ؛ همان: نقيعي. نقيعي: مردابى و نيز فريادكننده.

٤. ب: الرأس. ٠

٥. م: مفرق ؛ هجين أو مقرف: پست . معيوب (از نظر نسب: دو رگه)يا متهم.

٦. ن: فالمنقار. ٧. م: يتعفن ؛ تعقف: كج و خم شدن.

٨. همان: عن الطعم. ٩. ن: أخراجه ؛ الشفاء، همان: لأفراخه.

١٠. همان، ص ١٢٨: و إذا بلغ فرخ العقاب أوان الطيران نفاه العقاب من عُشّه.

١١. ن، م: صار.

اعتبر ثقله و رازه[١]؛ ثم حمله إلى عُشِّه[٢]؛ و فيما بين ذلك يضعه على الأرض مراراً يغالط مَن عسى أن يكون [كمن له][٣]. و يبدأ بصيد صغار الأرانب؛ ثم يتدرج إلى صيد الكبار. و ينهض إلى صيده من الروابي[٤] و البقاع من الأرض؛ لأنّ استقلاله[٥] من الحضيض. و يبدأ بلمح الصيد من العالي[٦] و الجوارح لاتقع على الحجارة بسبب مَخالبها؛ اللهمّ إلّا في الندرة.

و العقاب طويل العمر، و لذلك يخلد عُشّه في مكان واحد.

و في بعض البلاد جنس أصغر من العقاب يبيض بيضتين و يودعهما[٧] جلد أرنب[٨] أو ثعلب، و لايحضنهما[٩] إلى أن يدرك الفرخ فيخرجه.

و أمّا قيني[١٠]، و هو «كاسر العظام»[١١]؛ و أظنّه[١٢] الطائر الذي يسمى بالعربية «بلّح» و بالفارسية «هُماي»؛ فإنّه طائر وديع مدبِّر لنفسه و لبيضه و لفراخه. و بعينه تقصير بسبب إسبال جُفنه عليه؛ فإنّ جفنه مسترخي؛ و يتكفل بفرخ العقاب الذي يطرده لبخله أو لحسده و سوء خلقه.

و إذا نشأت فراخ العقاب تقاتلت بمخالِبها تبرّماً[١٣] من بعضها ببعض و إحدى تحاسداً على الطعم؛ و لايبعد أن تكون قيني. [هذا][١٤] علل طرد العقاب ليتكفله.

---

١. ن: نقله و زاده ؛ م: نقله وارده ؛ الشفاء، همان: ثقله و رازه. اعتبر ثقله و رازه: سنگينى آن را مى‌سنجد.

٢. ن: عشيه.

٣. نسخه ها: كمين ؛ الشفاء، همان: كمن له.

٤. الروابي، جمع رابية: تپه ها.

٥. الشفاء، همان، نسخه بدل: استقراره.

٦. ن: عالى ؛ الشفاء، همان: الحالق. حالق نيز به معناى بلندى و كوه بلند است.

٧. م: يورد عليهما.

٨. م: أرانب.

٩. م: لايحضرهما.

١٠. م، ب: ناخوانا ؛ ن: فيتي ؛ الشفاء، همان: فينى ؛ نسخه بدل: قينى.

١١. و نيز رجوع شود به: جاحظ: الحيوان، جلد ١، ص ٢٧٧.

١٢. اين كلام نيز از ابن سيناست.

١٣. ن: بدرما؛ نسخه بدل ن، الشفاء، همان: تبرما ؛ م، ب: ناخوانا.

١٤. نسخه ها: ـ هذا ؛ الشفاء، همان: + هذا.

و جنس من العقاب أحدّ بصراً من غيره يضطرّه[۱] فراخه إلى مواجهة عين الشمس؛ فإنّها[۲] إذا دمعت عينه[۳] إذا كبر و ضعف[۴] بصره و ثقل جناحاه قصد عيناً صافية من الماء؛ فإذا وجدها طار إلى عين الشمس محلقاً في الهواء حتى يحترق ريشة من جناحه فحينئذ تذهب ظلمة عينه؛ ثم يهوي منغمساً في تلك العين مراراً فيعود شاباً حديداً قوي البصر. و لايزيد فراخه على فرخين يرمي بأحدهما عن وكره و يعول الآخر على عسرٍ شديد.

و أمّا ذلك الفرخ المطروح فيقيّض اللّٰه له طيراً يسمى قاس فيضمه إلى نفسه و يقوته و لايتركه يهلك.

و رأيت في بعض الكتب الأُخرى[۵] أنّه يبيض ثلاث بيضات، فإذا أفرخت رمى بواحدٍ، و مسك اثنين؛ فيأتي طير يسمى كاسر العظام فيحمل الفرخ المطروح إلى أولاده فيربّيه[۶] معهم.

و حكى الشيخ في الشفاء أنّه يبيض ثلاثاً، و يحضن إثنين منها و يضيع الثالثة منها.

قال: إلّا أنّه شوهد في عشّه ثلاثة فراخ، فإذا اتفق رميه للثالث صفق بجناحيه استثقالاً لعول ثلاثة، لضعفه في ذلك الوقت عن تحصيل القوت، لاشتغاله بالحضانة و التربية.

و[۷] السود من العقبان فأسمج أخلاقاً و أرأف بالأولاد.

و أجنحة العقبان مفصلة، و إذا صاد الأرنب أو الثعلب أكل كبده فيفيده.

و يوجد في عشّه حجر العقاب و يأتي به من الهند فيتركه فيه لئلاينتحس عشه، كأنه يتوهم فيه منفعة لِنفسه[۸] و لأولاده. و كل من وضع هذا الحجر تحت لسانه، غلب على كل من تكلّم معه، و تكون حاجته مقضيّة.

---

۱. الشفاء، همان: يضطر.
۲. الشفاء، همان، ص ۱۲۹: فأيّها.
۳. پايان آنچه از الشفاء نقل شده است.
۴. ن: ضعفه.
۵. الحيوان، همان.
۶. م: قرينه.
۷. م: و أمّا.
۸. ن: لبنيه.

البازي[١] الذكرُ منها صغير و الأنثى تكون كبيرة. و ينبغي أن يحفظ من الدخان و الغبار. و البزاة تتفاوت تفاوتاً كثيراً. و أجود البزاة ما تولد من الباز المسمى بـ«الزوزور»، و ما كان من غيره فهو رديّ. و فراخ البزاة تسمن و تكون لذيذة الطعم.

و في طبيعة البزاة التداوي لنفسها و لأفراخها[٢] عند الأمراض فتعرف طبها.

الباشق[٣]: حاد البصر، مقدام، عاهر في السفاد، غزير المني. و الأنثى إذا أرادت السفاد وقعت على علو و صفرت صفيراً مهيّجاً له على ذلك؛ فإذا سفد طار بعيداً ثم عاد فسفد؛ فقد يسفد في ساعة واحدة خمسين مرة. و يحب ريح الجنوب و ينشر فيها جناحيه و يرفرف مستقبلاً لها و مستبشراً بها.

النسر: يقبل الحركة إذا رأى الميتة، أهوى إليها و سقط عليها و أكل منها أكلاً كثيراً حتى لايطير بعد ذلك إلّا بالصعوبة؛ فيطير مراراً؛ ثم يسقط؛ ثم إنّه يستقل بالطيران.

و الأنثى إذا باضت تركت ورق الخُبّاز[۴] في عشها لئلايأتي الخفاش إليه فيفسد فيه؛ فإذا باضت أتت بحجر العقاب من الهند؛ فتتركه في العش حتى لاينال الأنثى مرض.

و إذا مرضت و ضعف بصرها طلت ريشها بمرارة الإنسان الميت و كحلت بذلك عينها، فتشفي و يقوى بصرها.

و الأغلب على الظن أنّ النسور لاتقع على الأشجار[٥].

و يقال: إنّ النسور تعيش كثيراً.

و ذوات المخالب إذا قويت فراخها طردتها كُرهاً.

و قيل: بل تلزم الوالدين و تشاركهما في الطعم و يراوغانهما حتى يهربا

---

١. ب: الباز.
٢. ن: لا فراخها.
٣. الباشق: قرقی، نوعی باز شکاری.
۴. «الخُبّاز»: گیاهی است.
۵. الشفاء، الطبيعيّات، الحيوان، ص ١٢٢: «و أمّا نحن فنظنّ أنّ النسور لاتقع على الأشجار».

عنهما، و يطلبهما الفراخ حتى تقع في حدود بعيدة.

النعام: طير يسكن البراري؛ و لايعول فراخه إلّا أياماً قلائل؛ ثم يطردهم منكراً لبنوته.

و يأكل جمر النار و الحصا و الحجارة و الحديد فينسبك في بطنه و يصير غذاء.

و ذكر الجاحظ أنّ[1] المعلم الأول أهمل في النعام شيئاً يحتاج إلى ذكره، و ذلك أنّه يضع أربعاً و ثلاثين بيضة، فيحضن سبعة عشر بيضة و يدفن في الرمل سبعة عشر أخرى، فإذا خرجت الفراخ من البيض أخرج ذلك البيض المخبى في الرمل و وضع كل بيضة بين يدي فرخ، بعد أن ينقرها، فيغمس الفرخ منقاراً فيها فيغتذي منها، فإذا فنيت يكون الفرخ قد اشتد و درج.

و رأيت في بعض الكتب أنّه يقسم البيض ثلاثة أقسام: قسم يدفنه في الرمل و قسم يضعه في الشمس و قسم يحضنه؛ فإذا أفرخ البيض وضع البيض الذي كان في الشمس الذي قد رقّ و لطف بحرارتها بين يديها، فيتغذى به؛ و الذي في الرمل يستخرجه و يضع بين يدي كل و احد بيضة منقورة، ليقع عليه الذباب و النمل و البق فيتغذى بذلك؛ و أيضاً يصير ما في البيضة حاراً فيأكله الأفراخ فتتقوى به، فإذا قويت طردتهم عن نفسها؛ و بيضتها كبيرة[2] و تضعه مصطفّاً على خط مستقيم.

الكراكي: يقال: إنّ فراخ الكراكي تقوت الوالدين إذا أسنّا[3]؛ و لايعلم هذا بالحقيقة. و ترتقي في الطيران الجوّ العالي؛ فإن وارى بعضَها عن بعض سحابٌ أو ضباب أحدثت خفيقاً[4] عن أجنحتها. و هي تطير مترتبة فيكون الرئيس في

---

۱. ن: امن ؛ جاحظ در الحيوان، ج ۲، جزء ۴، ص ۱۱۶ از قول صاحب المنطق (ارسطو) در باب نعامة مطالبى نقل كرده است امّا مطلب منقول در متن در آن نيست.

۲. م: كثيرة.

۳. م: أسا. «أسَنّا»، به صورت تثنيه، يعنى والدين پير شدند و سنى از آنها گذشت.

۴. م: خفيفاً.

الأول ثم يتلوه آخر عن يمينه و آخر عن شماله؛ و هكذا يتلو كل واحد من هذين الاثنين، اثنين[١] آخرين حتى يصير المتقدم الأول متأخّراً في الأخير، فتقتسم[٢] كرامة التقدم بينها كلها في الطيران بالسويّة، و لايطيرون الأفراد[٣] الرئيس واحد و الباقي يكون زوجاً.

و من طبيعة الكراكي التحارس بالليل بالنوبة؛ فيكون بعضُها حارساً و بعضها محروساً؛ ثمّ إنّ الحارس يتردد في المحلة و يهتف بصوت مسموع كأنّه يحذر[٤]. و عند الوقوف يقف على رِجل واحدة لئلايغلبه النوم؛ فإذا قضى نوبته أيقظ آخر و استراح هو. و تنام مضطجعة الرؤوس إلّا القائد؛ فإنّه ينام مكشوف الرأس، ليكون سريع الانتباه، و يصيح عند سماعه فيه؛ و هكذا يكون فعلهم إلى آخر الليل، فيقضي كل واحد منهم ما يلزمهم من الحرس[٥].

و تبعد من الثعلب و ابن آوي و من الناس أيضاً.

ثم منها ما يقيم في مكان واحد لايفارقه.

و منها، ما يرحل رحلة الشتاء و الصيف، كالكراكي التي تطير من شرقي الجنوب إلى غربي الشمال؛ فتأخذ من بلاد المشرق إلى البلاد التي يكون فيها ناس، قصار القامات صغار الجثث، تكون القامة ذراعاً.

قال الشيخ: و ذلك حق ليس من الخرافات. و كذلك تسير من المشرق إلى منبع النيل. و الذي يصيف منها يصيف بالشمال و يشتو في الجنوب، يكون سفرها عرضاً.

و أمّا البط: فأصناف كثيرة و لها يقظة و حس، و هو حارس لنفسه، و إذا سفد أمعن في السباحة.

الطاووس تكون كثيرة[٦] في بلاد الهند، و في بعض جزائر بحر الروم؛ لكن معادنها في الهند. و هي كثيرة التفاوت في الكبر و الصغر و الهيأة و النقوش و

---

١. م: ـ إثنين.
٢. ن، ب: فتقسم.
٣. م: إلّا فرداً.
٤. ن، ب: يحدر.
٥. م: الحريس.
٦. ب: ـ و لها يقظة ... كثيرة.

الألوان العجيبة. و التي تكون[1] مقيمة في الهند أعظم قدّاً و أحسن لوناً مما يكون في بلادنا؛ فتراهم في جزائر الهند و دجالها[2] و شواطئ أنهارها مصطفّة، ناشرة أجنحتها، رافعة أذنابها[3]، ناصبة رؤوسها، جالبة نفسها، تتصايح بأصواتها.

و الطواويس معجبة بأنفسها، تحب الزينة لِما آتاها اللّٰه من حسن الرياش و غريب الألوان و عجيب الأصباغ التي في ريشها؛ و كأنّها ـ و اللّٰه أعلم ـ تحب أن ينظر إليها سائرُ الحيوانات و يعجبها ذلك.

و الألوان الكثيرة و كِبر[4] الجسم في الذكور دون الإناث.

و في كل خريف ترمي الطواويس الريش ثم ينبت جديداً.

و هو غير عفيف، فيدعوه زهوُه و حرصه على نشر ذنبه و عقده كالطاق حتى تراه الأنثى فتميل إليه.

و تعيش خمسة و عشرين سنة.

و الدجاجة: لاتحمّل من حضانة بيض الطاووس إلّا بيضتين و لايكون لون ذلك الفرخ لوناً حسناً.

الببغاء: هو طير عجيب القد بقدر الشقراق. و هيئته ملمع من خضرة و حمرة و بياض. و منقاره حجري حاد الطرف؛ مليح العينين؛ له لسان عريض و بذلك السبب يكون قابلاً لتعلم الكلام.

و لذكائه يقبل الأدب، فإذا أريد تعليم الكلام نصب في مقابله مرآة و قعد إنسان خلفها و تكلّمَ بما يريد أن يُعلِّمه؛ فينظر ذلك الطير إلى صورته فى المرآة فيتوهّم أنّه طير مثله يتكلم؛ فيشرع هو أيضاً إلى الكلام و يتعوّده بعد زمان.

و حكى الشيخ عن نفسه أنّ «البيغاء شديد الحب للصبيان المرد، كثيرة الأنس بهم و الكلام عند حضرتهم». قال: و قد حدثني ثقة من حكايات الببغاء و حبّه لصاحبه و عشقِه له و جزعِه عند مفارقته و حسده على اتخاذه ببغاء آخر،

---

١. ن، ب، م: و الذي يكون.

٢. م: دجلاتها.

٣. م: رافعة بها.

٤. م: ـ كبر.

ما قضيتُ له آخر العجب[۱]، و يموت عند أكل الأشياء المالحة.

الحمام[۲]: هو كثير الأصناف و الألوان:

فمنه الأبيض و الأسود و الأبلق و الأحمر و الأخضر و الأرجواني و مذَهَّبُ اللون.

و من طبيعته الاستيناس بالناس؛ و إلْفُ بعضه لبعض و محبةٌ و عشق و اتفاق لبعضه مع بعض؛ فإذا طاروا طاروا معاً؛ و كذلك إن سقطوا.

و هو سريع الطيران خفيف الجناح؛ يحمل الرسائل و الكتب من بلد إلى آخر.

و هو في السفاد غير[۳] عفيف و يتخذ زوجة[۴]. و الأهلي أكثر سفاداً من غيره. و قبل السفاد يُقبّل الأنثى و هي تقبّله.

و قال الشيخ في الشفاء[۵]: لعل ذلك لايكون تقبيلاً، بل زَقّاً[۶] يتقرب بذلك بعضها إلى بعض[۷].

و الحمام و ما يشبهه يبيض بيضتين و لايتجاوز الثلاثة؛ و لايخرج إلّا فَرخين؛ فإذا اتفق فساد البيض الأول تداركت[۸] الفارط ببيض جديد و كذلك يفعل[۹] كثير من الطير.

و الحمامة أول ما تبيض بيضة الفرخ الذكر؛ و في اليوم الثاني تبيض بيضة الأنثى؛ و يحضن الذكر من أول النهار إلى نصفه و تحضن الأنثى النصف الباقي[۱۰] مع الليل كله. و يكسر البيض بعد عشرين يوماً؛ و يتناوبان في إدفاء[۱۱] الفرخ أيّاماً إلى أن يقوي؛ و الأنثى أحذق في حفظ البيض و تعهّدِه الفراخ[۱۲]؛ و

---

۱. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۱۳۹.

۲. علاوه بر الشفاء، رجوع شود به: جاحظ: الحيوان، جزء ۳، جلد ۱، ص ۴۱۳ به بعد.

۳. ن: و غير.

۴. م: ينحدر زوجه.

۵. الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، ص ۷۹.

۶. زَقّ: دانه به دهان گذاشتن.

۷. ب: ـ بعض.

۸. ب: مما ركب.

۹. ن: بفعل.

۱۰. ب: ـ تبيض بيضة الأنثى ... الباقي.

۱۱. م: إبداء.

۱۲. ن: و الفراخ.

كذلك حكم ما أشبه الحمام.

و قد تبيض الحمامة في السنة اثنى عشر مرة.

و يقال: إنّ الفاختة[۱] تبيض بعد ثلاثة أشهر: تحمل البيض أربعة عشر يوماً؛ و تحضنه مثلها؛ و تطير الفراخ عن العش بعد مُضيّ مثلها.

و يقال: إنّ الفاختة تعيش أربعين عاماً[۲].

و من الحمام أصناف لايستأنس[۳].

و الحمام الذَكر يلزم الأنثى و بالعكس؛ و إذا تكاسلت أنثاه عن الحضانة صفقها[۴] الذكر بجناحه يضطرها إلى الحضانة.

و الحمام الذَكر يتقاتل على الأنثى و هي تطيع الغالب؛ فإن عاد المغلوب غالباً رجعت إليه؛ و إذا خرج الفَرخ نفخ الذكر في حلقه تراباً مالحاً يفتق به حلقه.

و إذا كبر الفرخ يحاول أبوه سفادَه، يخرجه بذلك.

و الحمام كثير القتال، تتسافد ذكرانه و إناثه[۵].

و الطيور التي تشبه الحمام من جهة جنسها ثلاثة أصناف: إلّا أنّ أكبرها و هو الدلم[۶] و هو ذكر القطا؛ الصنف الثاني الفاختة؛ و الثالث و هو الأصغر الطرغلة[۷].

و **أقول**: قد ترك «الورشان» مع شدة قربه من الحمام[۸].

و أجود فراخ الحمام الربيعي و الخريفي و الباقيان رديّان.

و إذا رأى الحمام الجوارحَ طار قريباً من الأرض؛ فإن لم‌يلقه مغافصة فإنّه

---

۱. از جنس کبوترها (الحیوان، همان، ص ۳۱۳).

۲. از عبارت: «و الحمام و ما يشبهه يبيض» تا عبارت: «أربعين عاماً» برگرفته است از الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، صص ۸۱ ـ ۸۲ با اندکی تصرف.

۳. همان، ص ۷۲.

۴. م: ضعفها.

۵. از عبارت: «و الحمام الذكر يلزم الأنثى» تا عبارت: «ذكرانه و إناثه» نقل شده است از: الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، صص ۱۲۰ ـ ۱۲۱.

۶. ن: ـ أكبرها و هو الدلم.

۷. همان، ص ۷۲.

۸. از گروه کبوترها (الحیوان، همان).

لايُقدَر عليه إلّا بالحيلة لسرعة طيرانه و خفّة جناحه.

و يتعالج عند المرض بأكل ورق القصب فيشفى.

البومة: هي تبصر ليلاً و لاتبصر نهاراً؛ فهي لذلك تطير ليلاً لطلب المعاش.

و هي تسكن الخراب و تحب العزلة و الخلوة. و لها عداوة قوية مع الغراب.

و هي تغلب جميع الطيور ليلاً؛ و الطيور إذا وجدوها بالنهار اجتمعوا عليها و قاتلوها و صاحوا و شنعوا عليها، لاستشعارهم كيدها و مكرها ليلاً[1]، و لأنّها تأكل بيضهم[2].

و إذا سمعت الحيّات و الأفاعي صوتها ارعدت.

و تبيض بيضتين: بيضةٌ تأتي بالنوم، و الأخرى تزيل النوم؛ فإذا أردتَ أن تعرف أيّهما يجلب النومَ فاطرَحْهما في الماء؛ فالذي يغوص تجلب النوم و الأخرى تُزيل النوم.

الهامة: لها مع الغراب عداوة شديدة؛ يقال: إنّ بيضة الهامة و الغراب يتبدل كل واحد بالآخر؛ فإذا جاء فرخ الغراب عند الهامة صاح ذكرُ الهامة بلسانه ـ على ما قيل ـ و قال: تعالوا فأبصِروا ما خرج لنا من الفراخ النحسة التي لاتُشبِهنا؛ و يضرب الأنثى على ما أتت به من الفراخ. و هذا ـ على ما تراه ـ رأيناه مسطوراً و لستُ واثقاً به؛ و ما أدري إبدال البيض بالاختيار أو بالسرقة؛ و على تقدير السرقة ما أدري أيّهما السارق.

و إذا مرضت الهامة أكلت ريشها فشفيت.

الحُبارى: يقال: إنّه طير شديد الحمق و يحفظ بيضه و فراخه مع حمقه؛ و العَقعَق مع ذكائه و فطنته يضيع فراخه؛ و يفقصها[3] ثم يطلب فراخه منه؛ و يقال

---

۱. ب: ـ ليلاً.

۲. همان، ص ۱۱۲: «و الطير كله يقصد البومة و يضربه و ينتف ريشه لما يستشعر من كيده إيّاها ليلاً».

۳. يفقصها: يكسرها.

في المثل: «كل شيء يحب الولد حتى الحبارى».

و سلاحها في دُبرها، كأنّها تذرق على الذي يطلبها؛ و لهذا قيل في المثل: «الحبارى سلاحها سلاخها».

قال الشيخ في الشفاء[١]: «و حكى لي شيخٌ يُحبُّ الصيدَ ـ و كان ثقة ـ أنّه شاهَدَ[٢] الحبارى تقاتل الأفعي؛ و تنهزم عنه إلى بقلة بالقرب تتناول منها؛ ثم تعود إلى القتال تفعل ذلك مراراً؛ و كان الشيخ كامناً عند مصيدته و البقلة قريبة منه؛ فلمّا رجع الحبارى إلى القتال قلع البقلةَ فلمّا عادت الحبارى إلى البقلة لم‌تجدها، فدارت حول منبتها دوراناً متتابعاً ثم خرّت ميّتةً؛ لأنّ البقلة كانت ترياقها. و خمن[٣] الشيخ حين وُصِفت له البقلةُ أنّها كانت الخسّ البرّي[٤].

الغراب: سفاد الغراب إنّما يكون بالفم، لا بأن يقعد الذكر على الأنثى.

و إذا مرض الغراب أكل نجاسة الآدمي فيشفى[٥].

و ذكر في التعليم الأوّل غراب الماء و هو «المكا».

العقعق: يعمل عُشّه في موضع لايلحقه الشمس و يبيض فيه و يترك فيه ورق الخباز[٦] لئلايصل الخفاش إليه.

و هو سارق يسرق ما وجد من الحلي و الجوهر و عقود الدر و الصابون و غير ذلك ممّا يجده مطروحاً و يرميه في موضع آخر؛ و ينسي أفراخه و يتركها.

و حكى الشيخ في الشفاء[٧] عن مشاهدته أنّه رأى عقعقاً يعبث بباشقٍ مربوط و كان يُريه اللحم و يقرب منه يطمعه به؛ فإذا أقبل الباشق و كاد أن يختطفه طار و هرب عنه؛ يفعل ذلك مراراً، كأنّه يستهزئ به؛ و إذا أعرض عنه الباشق أتاه من الوجه الآخر؛ و ينازعه في طعمه و يشغله عنه بجذب ريش ذنبه؛

---

١. همان، ص ١١٩.
٢. همان: عاين.
٣. ب: ضمن ؛ خمَّنَ: برآورد و تخمين كرد.
٤. ب: ـ البري.
٥. ن: فشفى.
۶. ب: الجناز ؛ م: الخيار.
٧. همان، ص ١١٢.

فهذا يدل على أنّ من طبيعة العقعق أن يعبث بغيره[۱].

القطا: لايكون طير أعرف منه بالطريق، و إذا وضع بيضه في الصحاري غطّاه بتراب و مضتْ و تركتْه أيّاماً فإذا رجعتْ ما تحتاج إلى أن تطلبه بعد العود، بل ترجع فتقيم عليه كأنّها كانت مقيمة عليه. و هذا من الهدايات التي يتجاوز بها طاقة الإنسان؛ فإنّ الإنسان ـ مع عقله و ذكائه ـ إذا دفن شيئاً و علمه بالعلامات الكثيرة، قد لايظفر به عند الفحص الشديد؛ و لأجل ذلك ضرب العرب المثل المشهور في قولهم: «أهدى من القطا»؛ لكنّها تسافر منتشرة لا منظمة، كما هو حال «الكراكي»[۲].

و الذكر أكبر[۳] من الأنثى. و يشبه الحمام في الصورة و هو طير يسكن الصحاري.

القَبَج[۴]: من الطير ما ليس له قوة على البُعد في الطيران و إنّما يعتمد على المَشي؛ و لايعشّش[۵] فوق الشجر[۶] بل على ترابٍ لين أو حشايش يجمعها للكِنّ، مثل القبج و الدراج و غيرهما من الطيور.

و لمّا كانت هذه و ما يشبهها عاجزة عن التردد لتحصيل القوت لضعف طيرانها، خلقتْ فراخها تلقط الحبّ أول ما يتفقأ عنها البيض.

و من العجائب أنّ الصيّاد إذا قرب من مكان فراخ القبجة ظهرت له القبجة و دنتْ منه مُطمِعة[۷] له فيها ليتبعها؛ فتضلّله عن فراخها.

و الذكر فيفقص[۸] بيض[۹] الأنثى و يدحرجه خوفاً أن يشتغل بحضانة

---

۱. پایان سخن ابن سینا.

۲. همان، ص ۱۰۲: «و الكراكي تسافر كخيط واحد يقودها رئيس؛ و القطا تسافر جملة منتشرة».

۳. م: أكثر.

۴. القبج: معرب کبک ؛ مطالب در باب «القبج»، تماماً برگرفته است از: همان، صص ۱۲۱ ـ ۱۲۲.

۵. م: لايعيش.

۶. ن: البحر.

۷. ب، م: مطيعة.

۸. م: فينقص ؛ فقص البيضةَ: كسرها بيده.

۹. ب: + الأول.

البيض عن السفاد؛ و لهذا السبب تخفي الأنثى بيضها عن الذكر.

و الغالب من القبجين المتقاتلين يتبع المغلوب حتى يسفده و يسفد أيضاً مغلوب مغلوبه؛ و كذلك يكون الدراج.

و الصياد يجعل ذكر القبج[1] في قفص و يضعه في الصحراء فعند ما يصقع[2] صائحاً يبرز إليه من القباج أقواها فيقاتله فيقع في الفخ؛ و لايزال ذلك دأبه حتى يقع جميع الذكورة في فخّه. و إن كان عوض الذكر الذي في القفص أنثى خرجت إليها الذكورة من القباج؛ و يكون أقواها يحامي عنها و يساعدها؛ فإذا طرد الجميع قرب إليها كالمتشفع بـرَخَمَةِ صوت، كأنّه يشكو إليها و ينصحها في أن لاتصوت لئلايحتشد الذكورة عليها.

و للقبج قدرة على تغيُّر نغمته إلى أصناف شتى.

و إن كان هذا الذكر البارز إلى قتال القبج الذي في القفص له أنثى حاضنة تركت البيض و خرجت إليه ليسفدها؛ و يترك القبجة الغريبة التي في القفص.

و القبج عنده من الشبق ما لايملك نفسه عند رؤية القبجة أن يقع على الصياد.

الدّيك: له زَهْو[3] و عُجب و صلفٌ[4] في طبيعته؛ و له مع ذلك كرمٌ و إيثار بالحَبِّ إذا وجده، صاح طالباً للدجاج يساويهم بذلك القوت.

و يوقظ الناس بالليل بصياحه و يبشرهم بمجيء الصبح و طلوع الشمس. و يونس المقيمين و المسافرين بصياحه. و يحث الكرب على السير و الفلاحين و الصناع على العمل. و إذا سمع المرضى صوته لحقهم خفة و راحة من ذلك المرض.

و يكون الديك فرحاناً دائماً.

و الديكة إذا استغربت ديكاً حشدت عليه و سفدته.

---

١. همان: القبج الذكر. ٢. م: يصقصع.

٣. زهو: فخر و تكبر و زيبايي.

٤. صَلَف: لاف زنى و گزافه گويي و خود ستايي.

و الدجاجة إذا غلبت الديك في القتال تشبهت به في السفاد و الصقيع؛ و شالت[۱] ذنبها كالديك؛ و قد ينبت لها مخلب[۲].

قال الشيخ[۳]: فيعلم من هذا أنّ الطبيعة مطيعة للهيأة النفسانية و الديك فيتشبه بالدجاج؛ و إذا ماتت عرف فراريجها[۴] فيترك السفاد و يعول الفراخ.

و الدجاج الكبير يبيض أكثر من الصغير إلى قريب من ستين بيضة و بعض الدجاج قد يبيض في اليوم مرتين و قد يتلف الدجاج من كثرة البيض. و إذا أكل الديك نجاسة العقاب[۵] نبت ريشه.

الخطّاف[۶]: هو طير يأتي أول الربيع و يبني عُشّه في البيوت؛ فيحمل الطين برجلَيه، ثم التقط هشيم التِبن و الحشيش بِفيِهِ و غمس أطرافه بالماء و لوَّثـها بالتراب؛ ثم أقبل فبنى بيته بناء مُحكماً؛ فإذا تمّمه باض و أفرخ فيه؛ ثم عال كل من الذكر و الأنثى فراخَه متناوبين في ذلك[۷].

و يكون غذاؤهم دوداً و بقّاً و بعوضاً و غير ذلك.

و إذا أصاب عيون فراخه يرقاناً أتى بحجر اليرقان، فوضعه في عُشه، و كذلك يداوي عين فراخه عند الوجع بحشيشة تسمى «عين الشمس» فيضعها على أعين فراخه فتستوي. و بالجملة، يداوى فراخه عند المرض و يشفيها بطب طبيعي صادق لايختلف؛ و كذلك أكثر الحيوانات.

و إذا اتفق خراب عُشّه و سقوطه صاح فاجتمع إليه جماعة من الخطاطيف معاونة له فبنوه سريعاً فيضع حينئذ بيضه فيه. و يتكلم بُكرة بوزوزة سريعة فيوقظ النيام، و فيه إنس كثير حيثما سكن.

و حكى الشيخ في الشفاء[۸] أنّ الخطاف يبيض مرتين، فلعله يبيض في الشتاء مرة أخرى عند ذهابه من بلادنا هذه، و قد يربط أفراخه بشَعرٍ لئلاتسقط.

---

۱. م: الصنيع و سالت.
۲. همان، ص ۱۳۹.
۳. همان، ص ۱۴۰.
۴. همان: إذا ماتت الدجاجة عن فراريج.
۵. م: الغراب.
۶. الخطاف: پرستو.
۷. همان، ص ۱۲۰.
۸. همان، ص ۷۲.

و يُعلِّمه أن يذرق[۱] خارج العُش.

العصفور: هو كثير السفاد، فقد يسفد في ساعة واحدة نحو خمسين مرة.

و هو حيوان لجوج مؤذ كثير الشعب و العبث و الفساد؛ و فيه غدر و لا وفاء فيه في التزاوج.

و لايبعد في طلب الغذاء؛ بل لايطلبه إلّا قريبا من عُشّه. و يكون مسكنه و عشه بين الناس؛ و إذا ارتحل الناس عن المساكن رحل هو أيضاً.

و يقال: إنّ سبب العداوة بينه و بين الحمار أنّ الحمار إذا صاح و نهق فسد بيضه؛ و لذلك يقع على ظَهْر الحمار المقروح و ينقره و يقاتله.

و قيل: إنّ عصفور الشوك إنّما يقاتل الحمار لأنّه يتحكك بالشوك الذي بنى عليه عُشّه فيَرمي بيضه و يكسره؛ فإذا رآه من بعيد وثب في وجهه و صاح[۲] عليه و ضرب في وجهه بجناحه و سقط على ظهره و نَقَرَه.

و بين العصفور و الخطاف قتال إذا اجتمعا في بيت واحد.

و ذكر المعلم الأول[۳] أنّ العصفور الذكر لايعيش سنتين، و لأجل ذلك لايرى على العصفور الأهليّ الذكرِ في الربيع طوقٌ أسود، لأنّه يكون ابن سنة[۴]؛ و إنّما يتطوق بعد السنة؛ ثم إنّه يموت بعد ذلك؛ فلايرى عليه طوق[۵] في السنة الأخرى.

و أمّا الإناث فتعيش سنين؛ و يعرف ذلك بجساوة[۶] بمنقارها لاتوجد في الصغار.

الشِّفنين[۷]: قيل إنّه اليمام[۸] فيما زعم قوم؛ و هو طير يحب العزلة و القفر؛

---

۱. م: يذرف.
۲. ن: صيح.
۳. همان، ص ۱۲۱.
۴. همان: سنته.
۵. همان: طائق.
۶. نسخه ها: حساوة ؛ الشفاء: جساوة ؛ جساوة: صلابت و خشكى.
۷. از گروه كبوترها (الحيوان، جلد ۲، ص ۴۱۳).
۸. از گروه كبوترها (همان).

لايحب الاختلاط و الجماعة. و هو عفيف في طبيعته لايتعدّى زوجته في السفاد. إذا ماتت أُنثاه لميتزوج عليها؛ بل ناموس الطبيعة أوجب عليه أن يقيم كل واحدٍ من الذكر و الأُنثى عزباً لايتخذ أهلاً و لا سكنى؛ و هذا من العجائب.

القنبرة[۱]: و هو طير يحب الصحاری و القفار، و الناس يستكيسونه[۲] و هو خبيث قاسي القلب لايهوله صياح الناس به و لا ضَـبْحهم[۳] عليه، و لايُخوِّفه الرمي بالحجارة بل يطأطأ رأسه عن الحجر مرة و يميل عنه أخرى، و يلبد[۴] في الأرض ليمر عنه الحجر؛ يستخف بالرامي؛ و لاستخفافه و تهاونِه يقع في البلاء أحياناً؛ و أكثر ما يبني عشه قريباً من الطريق.

الغُداف[۵]: هذا طير لايبيض و لايُفرخ من سفاده، و إذا خرج من البيضة لايزقّه و لايتعاده، بل يكون فيه زُهومة يجتمع لأجلها على تلك الفراخ الذبان و البقّ و البعوض و غير ذلك فيغتذون به. و قيل: إنّ الغداف يسنخ على فراخه بقطران أو غيره من الأشياء الزهمة ليجتمع عليها حشرات الذبان فيأكلوه، هكذا رأيته في بعض الكتب. و رأيت صاحب الشفاء[۶] يقول: إنّ الغداف يتعهد فراخه بعد الطيران زماناً، و ربما يزقّها و هي طائرة في الهواء. و هذا فيه تناقض لما ذكره غيره.

كبوك: قال صاحب الشفاء[۷] [و يقال له ببخاری «بانكون»][۸] «كبوك» لفظة مؤلفة من نغمتين: الأُولی منهما حادة و الثانية ثقيلة؛ و إيقاع الأُولی «كب» حادة، و إيقاع الثانية «بوك» ثقيلة[۹]؛ و كذلك إيقاع الأُولی «بان»[۱۰] و إيقاع الثانية «كون». و البعد بينهما قريب من الطنيني[۱۱] أو أزيد قليلاً؛ و ربما فعل كالقهقهة. و كبوك

---

۱. گنجشک آواز خوان.

۲. م: يستكسبونه.

۳. م: صيحهم.

۴. لبد: بر زمين چسبيدن و اقامت كردن.

۵. نوعی كلاغ، پرنده ای مانند كركس.

۶. همان، ص ۸۳.

۷. همان، صص ۸۳ ـ ۸۴.

۸. نسخه ها: ـ و يقال له ببخاری بانكون ؛ آنچه در متن آمده از الشفاء نقل شده است.

۹. ن: ثقيل.

۱۰. نسخه ها: باب.

۱۱. ن: الطنني.

أصغر من الباز[1]؛ حجمه بقدر باشق كبير؛ لونه يشبه لون الفاختي،[2] يضرب إلى الخَلَنْجِية[3]؛ و طيرانه كطيرانه؛ إلّا أنّ رأسه و منقاره و مِخبله يخالف الباشق؛ و يشبه في هذه الثلاثةِ الحمامَ؛ و إن كان رأسُه أكبر من رأس الحمام.

و هذا الطير يبيض في عُش غيره بعد أن يأكل من بيض صاحب العش واحدة أو ثِنتين و صاحب العش يسمى باليونانية «أولانس»، و هو الذي يربّي فراخه.

و قال الشيخ[4]: إنّي رأيت هذا الطائر فعل ما ذكروه من وضعه بيضه في عُشّ غيره؛ فشاهدتُ فرخه في عُشّ العصفور الذي يسكن الآجام فتعجبتُ من ذلك؛ و رأيتُ مرة أخرى ببستان كنتُ أنزله بخوارزم فرخَه في عش عصفور[5] صغير جداً، و هو الذي يعشّش في شجر الورد و السَرْو؛ و يصيح صياحاً مُلحناً مؤلّفاً من ألحان كثيرة؛ لكن في هذا البستان كان قد عشّش على شجرة توثة[6] فلمّا استحضرتُه عرفتُه بصفته؛ ثم إنّ ذلك العصفور جاء يرفرف عليه و يصيح و يشنع تشنيعاً عظيماً و يقع أمامه، و لم‌يزل كذلك حتى رددناه إلى العش؛ فردّ العصفور أيضاً و سكن غليانه؛ و هذا كان أصغر من البازي.

و اعلم أنّ المعلم الأول[7] ذكر طيراً سمّاه كوجكس[8] يشبه الباز إلّا في المخلب و الرأس؛ فإنّه يشبه الحمام؛ و يشبه الباز في اللون و الطيران؛ و له بدل التخاطيط السود التي على البُزاة، نقط سود؛ فربما ظن الناس أنّه يتغير منه إلى البازية، و من البازية[9] إليه؛ و استدلوا بأنّه يظهر في الوقت الذي لايظهر البزاة و ما رؤي له فرخ قط؛ قال[10]: و هذا بعيد؛ قال: و هو يبيض في عش غيره، كما ذكرنا.

---

۱. الشفاء: البازي.

۲. الشفاء، همان: يشبه الباشق في لونه الفاختي إلى الخَلَنجية.

۳. ن: الحلنجية ؛ الخلنجية: گیاهی است.

۴. همان: ص ۸۴.

۵. ن: عصفر.

۶. همان: الفرصاد. توثة: توت.

۷. به نقل از الشفاء، همان، ۸۳.

۸. همان: كوحكس.

۹. م: ـ و من البازية.

۱۰. عبارت از ابن سينا است، يعنى «قال المعلم الأول».

قال الشيخ[1]: فلايبعد أن يكون هذا الطير الذي ذكره المعلم، هو هذا الذي رأيناه في بلادنا؛ إلّا أنّ الذي في بلادنا أصغر؛ و يُرجَف في ماوراء النهر أنّ هذا الطائر عاهر، يسفده كل طائر؛ و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ الطيور إنّما تقصده و تصيح عليه لأنّه يأكل بيضها و يزاحمها في عُشّها و يرمي فراخه عليها تعوله و تقوته[2].

ناقر الخشب[3]: هو طير مليح منقوش منقّط بنقط سود و بيض و غير ذلك؛ و هو بقدر الشِقِرّاق[4]؛ و لايقعد في الغالب إلّا على الشجر؛ يلحس الدود و الصموغ من الشجر بالنقر بلسان له عريضٍ. و هو قد يستلقي على الغصن و يعدو عليه، و مخاليبه أقوى من مخاليب الشقراق.

و أصناف هذا الطائر ثلاثة: الأكبر[5] منه أصغر من دجاجة و يبلغ شدة نقرته أن يضعف الغصن إلى حد يتقصف[6]؛ و أراد بعضهم امتحان نقرِه فنقر في شجرة بقدر لوزة و وضعها هناك، فجاء فوجد لُبّها مأكولاً.

قاقي[7]: هذا طير يقاتل العقاب و يقهره.

و يقال: إنّه يحسن تدبير منزله و أحواله؛ و له صوت شجي[8]، يعني كالنائحة؛ فيشجي لأنّ ألحانه في غاية اللذة. و أشجى ما يكون نياحته عند قرب أجله. و قد شوهد ينوح على نفسه بأشجى نياحة و هو طائر؛ فلمّا فرغ من تلك النياحة خرّ ميّتاً.

و إذا قاتل العقابَ، فالبادئ هو العقاب؛ و هو طير نقيعي[9] جلدي الأصابع.

فصا[10]: هو طير كثير التلحين[11] فيحدث في كل يوم لوناً من اللحن؛ و هو

---

۱. همان، ص ۸۴.
۲. الشفاء: ـ تعوله و تقوته.
۳. ناقر الخشب: ظاهراً شانه به سر.
۴. الشقراق: داركوب.
۵. م: الأكثر.
۶. القصف: شكستن.
۷. قاقي: مرغ ماهی خوار.
۸. شجي، از شجی، يشجي: اندوهگين.
۹. نقيعي: مردابی و تالابی.
۱۰. الشفاء، همان، ص ۱۲۴.
۱۱. ب: اللحتين.

الذي يقال: إنّه يدّخر من البلوط ذخيرة تكفيه سنة.

و عُشّه إنّما يكون على شجر من شَعْر و صوفٍ.

و كذلك أمدون يحاكي الألحان و هو لذيذ الصوت.

الموسلاس[١]: يقال: إنّه يرضع المَعزى؛ و هو طير جبلي أكبر من كبوك، تبيض الأنثى بيضتين أو ثلاثة. و هو يحب المعزى الجبلي[٢]، و يطير حولها و يرضع من لبنها.

و قيل: إنّ ارتضاعه يكون سبباً لانقطاع اللبن.

و هذا الطير ضعيف بالنهار.

و هذا الطير غريب. و قد يظهر عند خراب المُدُن نوع غريب من الغِربان يتشأّم بها.

قوقنس: و يسمى بالعربية **البيضاني**؛ و ما أدرى هو **قاقي** الذي ذكرناه أو غيره؛ فإنّ الكتب مضطربة في ذلك: فبعضهم ذكره أنّه قاقي؛ و صاحب المعتبر ذكر أنّه غيره؛ فيقال: إنّه يكون في جزائر **خليج القسطنطينية**.

و هو حسن الصوت؛ و على صوته عملوا الآلة المعروفة بـ«الأُرغن» بـمقدونية. و له منقار طويل فيه نقوبات كثيرة، يصفر بِفيهِ و يدخل الهواء و يخرجه من تلك النقوبات؛ فيخرج منها نغمات موسيقية لذيذة.

رأيت في بعض الكتب أنّه إذا قرب[٣] الموت يصعد على رأس جبل و ينوح على نفسه نياحةً غريبة عجيبة أيّاماً، و يخرج إليه أهل تلك النواحي و البلاد يسمعون صوته، ثم يطير بعد ذلك، فيأتي بحطَبٍ، فيجمعه على رأس ذلك الجبل و يصفق بجناحيه زماناً، فيشعله ناراً و يَرمي نفسه فيه فيحترق؛ و يتولد من رماده دود يصير قُقنساً.

و رأيت في بعض الكتب أنّه يحبّ ولدَه كثيراً؛ فإذا درجت فراخه ضربت وجهه بأجنحتها؛ فيغضب و يقتلها؛ ثم يبكيان ـ أعني الأبوين ـ على الفراخ و

---

١. همان، ص ١٢۶.
٢. المعزى الجبلي: بز كوهى.
٣. ن: أنّ قريب.

يقيمان شبه الماتم ثلاثة أيّام؛ ثم تشق الأمّ جبينها حتى يقطر دمها على الفراخ الميّتة؛ فتحيى بإذن الله تعالى.

الهدهد[1]: فيأوي الشقوق و يفرش تحته نجاسة الإنسان؛ و لونه يتبدل في الشتاء و الصيف.

مالك الحزين: هو طير أبيض طويل العنق و الرِجلين. يأخذ الحيتان من الماء و يأكلها و هو مع ذلك لايحسن السباحة؛ فإذا جاع و لميتيسّر له إشالة[2] السمك و جاع، فإنّه يطرح نفسه على شاطئ بعض الأنهار مُوهِماً أنّه قد مات؛ فيجتمع إليه صِغار السمك طمعاً في أكله؛ فيمسك منها ما يقوته و هذا هو فعله.

النحل: يكون مجتمعاً غير متفرق في مسكنه و في طيرانه. و يكون سعيه و كدُّه واحداً[3]. و له مَلِك و رئيس و مدبّر يَقتدي به في عمله؛ فالنحل لايقرب من عمل و لايمس نور شجرة دون أن يَرى المَلِكَ قد بدأ بالعمل و تَناوَلَ الزهرَ. و النحل كله مطيع لهذا المَلِك حسن النظام له. و للملك امتياز عن أبناء نوعه في عِظَم الجسم و حُسن الصورة و سكون الهيئة. و له إبرة لايضرب بها شيئاً و لايلدغ بها؛ لأنّه إذا لدغ بها مات. و إن اتفق [أن][4] يتعاصى النحل عليه و لميتبعه لأمر صدر عنه، ندم على إساءته إليه؛ ثم يرضون عنه؛ فيتبعونه غير منقطعين عنه.

و متى لدغ النحلُ بإبرته أحداً مات. و الذكران لا إبرة لها، و لهذا إذا رامت اللسع لاتقوى عليه.

و من العجائب التي خلقها الله فيه، اجتهادُه و احتشاده و كدّه و مواظبته على صناعة الطبيعة من غير ملالة و لا سآمة و لا ضجر و لا فتور.

فإذا صادفت النحلةُ الخَلِيّةَ[5] نظيفة شرع في بناء البيوت من الشمع؛ و هو ما يلقطه من نَوْر الشجر[6] و زهره و أطراف الشجر و النبت و نضارة ما يوافقها

---

۱. همان، ص ۱۲۵.

۲. م: إسالة.

۳. ب، م: واحد.

۴. نسخه ها: ـ أن.

۵. ن: صادف الخلية ؛ خليّة: كندو.

۶. نَوْر الشجر: گل يا گل سفيد درخت.

و[1] خصوصاً من الخِلاف[2] فيبتني ما يجمعه جدراناً[3] من البيوت عجيباً مقدراً مستقيماً لا عوج فيه و لا زيادة و لا نقصان، و يكون جميع تلك البيوت[4] مسدسات ذا طبقتين[5].

و أرض البيوت مشتركة بين أهل الجانبين؛ و لايكون أرض بيت أحد الطبقتين هو بعينه أرض البيت الذي من الوجه الآخر؛ بل يكون أرض ذلك البيت مركباً من شطري البيتين الآخرين؛ فإذا رأت سعةَ البابِ ضيّقتْه بوسخِ الموم الذي هو أسود بشِبِع الريح.

و أول شيء يبدأ به من العمل إنّما هو بيت الملِك و تكون هيأته شبيهاً بالبيت؛ ثم يبتني بيوتَ الذُكران و تكون أكبر من بيوت النحل الصغار ـ و الذكران لايعملون شيئاً، و إنّما العمل للإناث ـ ثم بعد ذلك تبني بيوتاً أخرى حول بيوت العسل [و الفراخ][6] فارغة للاستظهار.

و قال بعض أهل الخبرة[7] إنّ الذكران تبني بيوتها و لاتعمل بعد ذلك شيئا سوى أنّها تأكل العسل فقط دون أن[8] تعمله؛ و لكن تلزم الخلايا في أكثر الأوقات؛ فإن عنّ لها الخروجُ خرجتْ جملة واحدة؛ فطارت في الجو تطن و تدوي زماناً؛ ثم تعود إلى الخَليّة فتشبع من العسل المعمول.

و لايخرج الملِك وحده و إنّما يخرج مع جملة النحل؛ و إن اتفق أنّها ضلّت الملك قفتْ[9] إثره و طلبتْه برائحته[10]؛ و إن أعيا و تعب في طيرانه حملته.

و تأتي بالموم ملفوفاً على رِجلَيها المقدمتين و تقيهِ[11] بالذراعين، و الذراعين بالرِجلين المؤخّرتين[12].

---

۱. ب: + لا.
۲. الخلاف: درخت بيد يا بيد مشک.
۳. ن: خدرانا.
۴. ب: ـ عجيباً مقدراً ... تلك البيوت.
۵. همان، ص ۱۳۲: ـ ذا طبقتين.
۶. نسخه ها: ـ و الفراخ ؛ الشفاء، همان، ص ۱۳۲: + و الفراخ.
۷. همان، ص ۱۳۲: زعم بعضهم.
۸. ن، ب: ـ أن.
۹. ن: تقفت.
۱۰. همان: و إذا ضلّ الملك تبعته برائحته.
۱۱. ن: تنقه ؛ الشفاء: ثنت الطرفين.
۱۲. نسخه ها: المؤخرين.

و لاتنتقل من زهر إلى آخر إلّا بعد نقلِ ما جمعتْه إلى خَليّتها.

فإذا فرغت من بناء بيوتها أفرختْ؛ و قد تجمع أحياناً الفرخ و العسل في بيت واحد.

و ملوك النحل جِسان الصُوَر[1]؛ إلّا أنّ الأشرف و الأكرم إنّما هو أحمر اللون، و دونه يكون أسود اللون مختلفة يقرب من لون الفحم.

و أمّا مقدار حجم المَلِك فيكون ضِعفَ النحلة العسّالة.

و أجود النحل الصغار الجثث، المستدير الشكل الذي عليه ألوان مختلفة؛ و بعضه قد يكون مستطيلاً شبيهاً بالذكر و بعضه أحمر البطن.

و أمّا الذكر فكبير[2] كسلان، لايعمل شيئاً.

و النحل الكريم هو الذي يعمل عملاً مستويا الأجزاء في بيوتٍ يعمل بعضُها عسلاً، و بعضها فراخاً، و بعضها مساكن للذُّكران. و الراعي للغياض و الجبال أصغر و أكثر عملاً.

و قال الشيخ في الشفاء[3]: لايبعد أن تكون إبرة النحل مع كونها سلاحاً يلسع بها من يقصده، يكون لها نفع في إحالة جوهر الرطوبات إلى العسلية بأن يأبرها[4] و يرسل فيها قوة توجب صيرورته عسلاً، و كأنّي سمعته من أهل الخبرة[5].

و النحل الكريم العسّال يقتل الذكران المؤذية و الملوك المفسدين لا سيما عند قلة العسل.

و الصغار المجتمع من النحل يقتل الطوال و يخرجها من الخلايا فحينئذ يجود العسل. و بعض النحل يغتال العسال و يفتح بيوتها و يهلكها؛ و يكون ذلك في النوادر، لأنّ النحل متيقظ يحرس نفسه و يقاتل الأعداء، و قد يتلطخ النحل بالعسل فيضعف طيرانه و يقتل سريعاً.

---

۱. همان، صص ۱۳۲ ـ ۱۳۳: «ملوك النحل جنسان: أكرمها أحمر ...»

۲. ن: فكيسير.

۳. همان، ص ۱۳۳.

۴. همان: يأتيها.

۵. همان: من بعض المتعهدين لهذه الأحوال.

و الملك لايخرج إلّا في جماعة[1] من الفراخ؛ يكنفه و يحيط به و يحرسه و عند إرادة خروجه يطنّ قبله بيوم أو يومين، ليستعد الفراخ للخروج.

و إذا تولدت في الخليّة ملوكٌ، تبع كلَ ملِكٍ منها جماعةٌ فراخ من النحل و لايتبع غيره؛ فإن تبعها ملك آخر قتلته؛ و إن اتفق خروج الفراخ مع الملك و كانت قليلة، وقفت و انتظرت المدد من داخل.

و النحل حكمه حكم أشخاص المدينة لايعمل كل واحد منهم جميع الأعمال، بل تكون الأعمال متوزّعة بينها: فبعضهم ينقل الحاصل[2] من الزهر، و بعضهم يلين ذلك[3] و يصلحه شمعاً، و بعضهم يبتني من ذلك الشمع بيوتاً و بعضهم يستقي الماء و يسقي الفراخ و بعضهم يحرسون الباب.

و ليس النحل له وقت معلوم يبتدئ به في العمل، بل في كل وقت اتفق و عند كثرة الأزهار.

و إذا اشتدت الفراخ طارت و ابتدأت بالعمل بعد ثلاثة أيّام.

و الزنابير و الخطاطيف و الضفادغ و أصناف من صغار الطير أعداء للنحل؛ و هو لايهرب من شيء من الحيوان و لايقاتل إلّا الزنابير؛ فإذا كانت خارجة من الخلية تسالمت و سالمت غيرها و تقاتل من قرب من خليّتها.

و الملك كريم حليم لايلدغ شيئاً.

و النحل لايلقي زِبْلَه[4] إلّا و هو يطير.

و إن مات واحد أرمتْه خارج الخلية[5].

و يكره الروائح الكريهة و الدُهنية و إن كان فيها عطرية.

و من آفات النحل تفرُّقها لكثرة ملوكِها.

و الفراخ أصنع و أجود عسلاً من الكبار؛ و أقلّ ضرراً في اللسع.

و قد قاتل نحلٌ نحلاً غريباً أراد أن يزاحمها في الخليّة. و كان مع النحل

---

۱. همان: في عنقود.
۲. ب: الحكاة.
۳. ب: ـ ذلك.
۴. زِبل: سرگين.
۵. ن: الخيلة.

الأهلي شخصاً يساعدها فلم تلسعه.

و قد يتولد أحياناً في الخليّة دودٌ فيصير عنكبوتاً و يُفسِد العسل و الشمع.

و النحل يأكل الحلاوات؛ و يحب الشعير لا سيما الأبيض؛ و يشرب الماء الصافي بعد أن يلقي التفل[1]؛ و يستتر عن الريح بالحجر.

و العسل الأبيض هو ما عسله في شمع طريّ؛ و إن كان الشمع عتيقاً احمرّ و [أجود العسل هو الذهبي و أردأ العسل أعلاه في الخلية][2].

و النحل يطرب للغناء و التصفيق و ضربِ الأوتار و يعجبها ذلك؛ و به يرد إلى الخليّة. و الخلية المعمورة المخصبة[3] هي التي يكون فيها دويُّ النحل كثيراً.

و لاينبغي أن يترك في الخلية من العسل أكثر من قدر الكفاية و لا أقلّ منه؛ فإنّه يعود ذلك بطالاً.

و إذا كانت الذكورة في الخلية أقلّ، كان أصلح لنشاط النحل العسّال.

و النحل إذا تعلق بعضه ببعض في الخلية فقد أجمع على مفارقة الخلية[4]، فيجب أن تُرَشَّ الخليةُ بشراب طيِّب حُلو. و ينبغي أن يكون بقرب الخلية كُمّثرىٰ جبلي و باقلي و قثاء رطب و آس و جلنار سيسنبر[5] و حشاش و لوز.

و إذا كان الشتاء جنوبياً فسد النحل.

و النحل أصناف متعددة، مختلفو الهيئات و الأشكال و الألوان؛ و كذلك الزنابير.

و أمّا العسل، فقد قيل: إنّها تملأُ بطونها ماء فيستحيل عسلاً.

و قيل: إنّها تجمع العسل المبثوث كأنّه الطلّ على الأشجار و الحجارة بِفيها، و أينما أصابت الحلاوة صَفَتْه بِفيها؛ فملأت بطنها من ذلك و جاءت[6] و

---

۱. همان، ص ۱۳۵: بعد إلقاء الثفل ؛ التفل: آب دهان.

۲. عبارت بين دو قلاب از الشفاء، همان، ص ۱۳۵ نقل شده است.

۳. ن: المحصنة ؛ الشفاء: المخصبة.

۴. همان، ص ۱۳۶: «في الخلية دلّ ذلك على إجماعها مفارقته».

۵. ن: سيسنر.

۶. م، ب: أصاب.

استفرغتْه في بيوتها؛ فإذا ملأت البيوت عسلاً نقتْ الشمع تنقية عظيمة حتى جعلتْه كاللبن الصافي؛ ثم جعلتْه كالخيوط و نسجت منه ثوباً سخيفاً، كأنّه السماء بكواكبه على أتمّ استقامة، فتمد على رؤوس بيوتها أغطيةً الأول فالأول، لئلايذوب العسل أو ينهرف؛ فسبحان من ألهمها هذه!

الخُلْد[1]: قيل: إنّه لا بصر له، مأواه و متقلبه في الظلمة، طول عمره في كدّ و تعب؛ يحفر الحفر و الأسراب التي لاينتفع هو و لا غيره بها.

و ذكر الشيخ[2] أنّ عينه في غطاء من جلده[3] و له حدقة و سواد و بياض. و قد أوتي عوض البصر سمعاً حاداً؛ فإذا كان مشغولاً في باطن الأرض يحفر الحفر فيسمع الصوت و الهمسَ الخافتَ[4] من الإنسان أو من غيره فيكفّ عن العمل. و غذاؤه موجود عنده دائماً، لأنّها أصول النبات و عروقه الذاهبة في بطن الأرض؛ فإذا كان هذا الطائر يحفر الأرض دائماً فهو يصيبها في أثناء حفره فيأكلها.

طير يسمى باليونانية أهرون: قالوا: إنّه لاينام أصلاً، لأنّه في النهار مشتغل بتحصيل القوت، و في الليل يشتغل بالغناء بألحان مطربة؛ و له صوت حلو يعجبه و يستريح إليه.

طير أبيض يسميه أهل بغداد زريقا، يكون في ديار مصر كثيراً. و من عجائب هذا الطير أنّ في صعيد مصر جبلاً مشرفاً على شط النيل و في رأسه ثقب، فإذا كان يوم من السَنة معلوماً، قصد كل طير من هذا النوع هذا الجبل و أدخل كل واحد منهم رأسه في ذلك الثقب؛ ثم طار إلى ماء النيل فيسبح[5] فيه؛ ثم مضى في حال سبيله، فلايزال ذلك دأبهم إلى أن لايبقى منهم إلّا واحد أو اثنين أو ثلاثة؛ فإن كانت السنة جيّدة مسك الثقبُ رؤوس ثلاثة أو إثنين؛ و إن كانت رديّة مسك واحداً فقط، و هذا من غرائب العجائب.

---

۱. همان، ص ۲۱ و ۶۱؛ الخُلد: موش کور زیر زمینی.

۲. همان، ص ۶۱.

۳. نسخه ها: حده ؛ الشفاء: جلده.

۴. الخافت: آهسته.

۵. ن: فسبح.

طير يسمى باليونانية **قوقحس**: هذا طير لايزال وحيداً، لايخالط شيئاً من الطير و ليس في الحيوان الطائر ـ على ما قيل ـ أكبر منه و لا أسرع.

قالوا ـ و العهدة على الراوي ـ إنّه يدخل إلى مصر في كل خمس مائة سنة فينصب له حجارة هناك؛ و يمضي فيأتي بالدار صينى بجناحيه؛ فيضعه على ذلك النصب؛ و يضرب بجناحَيه حتى يشعل النار و يرمي نفسه فيها فيحترق؛ ثم يتولد من ذلك الرماد دود يتربّى حتى يصير فرخاً ينبت له ريش؛ فيتم تكوين قوقحس في اليوم السابع تاماً كاملاً، فيطير و يأتي مكانه الذي جاء منه.

طير يسمى **أنقيقوس** إذا رأى أبوَيه قد كبر أنتف ريشهما ثم حطهما تحت جناحه يحضنهما، كما يحضن الفراخ حتى ينبت لهما الأجنحة و الريش؛ ثم يلحس ما كان فى عيونهما من الكدورة و الظلام؛ فتقوي أبصارهما و يزول ما كان فيهما من الضعف.

خُفاش: قيل إنّه طويل العمر. إذا طار على ورق الدُّلْب إن لم‌يمل عنه مات و هو يبول.

و له خصيتان مثل الحيوان؛ و له أربع قوائم و أسنان؛ و يرضع ولده كاللبن يدور في الليل[1] يطير[2] قرب الأرض.

و يقال: إنّ طعامه و شرابه الهواء. و يحب ظلمة الليل و يهرب من ورق الخباز و يقعد على شجر الرمان و ينقب الرمانة و يأكل بعض حَبِّها.

أفيقاخس: إذا أبصر هذا الحيوانُ الإنسانَ مات في الحال؛ فيسبل[3] هذا الحيوان من حاجبه شيء مثل ذنب الطاووس على بصرها و ينظر إلى أسفل، لشعوره بفعل خاصيته مخافة أن لايقع بصره على الإنسان فيموت؛ و الإنسان إذا نظر إليه و لم‌ينظر هو إليه فإنّه لايضرّه.

أخليطوس: و معنى هذا الاسم: «الدالّ على اللؤلؤ». و بهذا الحيوان يستدل الغوّاصون على مواضع اللؤلؤ؛ لأنّهم يربطون هذا الحيوان بخيطٍ و يرمونه في

---

۱. ب: ـ الليل. ۲. م: يدور في طيرانه.
۳. يسبل: آويخته مى شود.

البحر فيأتي بهم إلى مواضعه.

أنواع السمك[1]

السمك له ذوق؛ و لأجل ذلك يميل إلى بعض المذاقات و لايميل إلى بعض آخر؛ و أمّا آلة السمع و الشمّ فليسا بظاهرتين في السمك؛ و هو و إن كان له منخر و لكنه لايؤدّي إلى دِماغه بل هو متأدٍ إلى أُذنه؛ و الأظهر أنّ له سمعاً، و لولا ذلك لميكن يهرب من الأصوات و لمتنخفض الصيّادون أصواتها في أول الصيد؛ و كذلك لو لميكن لها شمّ لميكن يقصد بعض الحيوانات الميتة في السواحل و غيره، و لميكن يجتمع إلى المصيدة برائحة اللبن و غيره.

و حكى **الشيخ**[2] عن نفسه أنّه شاهد السمك و هي تغوص في الحباب التي يربى فيها اللبنيات[3] فيصاد بسهولة.

و حكى أنّه شاهد توجه السمك نحو الغناء و ضربِ العود و الصنج؛ فإذا قربت من المجلس قرّت قرار المستمع لصوت الغناء، لاتزول عن ذلك المقام؛ ثم إذا انقطع السماع ذهبت و إذا أعيد عادت.

و حكى **المعلم الأول**[4] أنّ الدلفين لا آلة سمع له.

و **أقول**: إنّه لو كان لا آلة له، لميكن له حس السمع، فما كان يهرب من أصوات الرعد إلى قعر البحر خائفاً وجِلاً كأنّه سكران فيصاد حينئذ صيد السكران. فالسمك[5] له جميع الحواس الظاهرة و الباطنة.

و إذا أراد الملّاحون صيد السمك سكنوا المجاذيف و خفضوا الأصوات حتى لايهرب؛ و أرخَوْا شراع السفينة لئلايسمع حفيفه؛ فإذا أحاطوا به صيَّحوا و صَوَّتوا ليجتمع في الوسط؛ و إذا رأوا قطيعاً من السمك قد أقبل ليرعى استقبلوه باللطف و الهُوينا لئلاينفر فله سمع.

---

١. همان، ص ۶۱
٢. همان، ص ۶۱
٣. ن: اللبنيان.
۴. همان، ص ۶۱
۵. ب: كالسمك.

و قد زعم أهل التجربة أنّه حادّ السمع[۱].

و أيضاً، الذي يدل على وجود الشم في السمك أنّ بعضه يصاد برائحة حامضة، و بعضه برائحةٍ منتنة، و بعضه برائحة مالحة، و بعضه برائحة الحرافة الدخانية.

ثم قال الشيخ[۲] إنّ بعض السمك و الدلافين يتأدى الدوي إلى دماغها من غير آلة سمع تخصها؛ و سمعت بصينوب أنّ السمك المعروف ببلاميذ ـ و هو أطيب أنواعه و ألذّه ـ أنّه يسافر في الخريف من خليج القسطنطينية و نواحيها؛ فيأتي إلى صينوب و يتعدي منها إلى نواحي درابزون و هناك جبل إلى جنب البحر؛ فيأتي هذا السمك قطعانا[۳] هذا الجبل؛ و يترك كل واحد منهم فمه على الحبل[۴]، كالمُقبّل له الزائر المتبرك؛ ثم يرجع فيصاد في الطريق و يحمل إلى أكثر مدن الروم.

و في بعض خلجانات النيل بصعيد مصر في يوم من أيّام السنة يتوجه من أعلى هذا الخليج سمك لايحصيه إلّا اللّه كثرةً؛ و كذلك من أسفله؛ و يلتقيان في بعض نواحيه و يقتتلون قتالاً شديداً و يجتمع عليه أهل تلك النواحي و تصيده بأيديهم و بغير ذلك؛ لايفرّ و لايهرب؛ بل هو مشغول بالقتال إلى آخر النهار؛ فإذا غابت الشمس، لاتجد من ذلك السمك واحدة.

و في السمك ما دأبه السفر[۵] من بحر إلى بحر و من نهرٍ إلى آخر فبعض السمك مسافر من بحر الهند إلى بحر فارس إلى نواحي البصرة و سواحلها فيصيده الصيادون هناك؛ و بعضه مسافر من بحر الصين إلى بحر الهند.

و للسمك أنواع لاتحصى كثرة و كبراً، فإنّ في بحر الزنج السمك المعروف بالأوال، طول[۶] السمكة من الأربع مائة ذراع إلى خمس مائة بالذراع العمري فيبدو في هذا البحر طرفا جناحه كالشراع العظيم؛ و يظهر أحياناً رأسه

---

۱. همان، ص ۶۲.
۲. همان‌جا.
۳. م: قطعاً ما.
۴. ن: الجبل.
۵. همان، ص ۱۰۲ و ۱۰۵.
۶. ن: صول.

و ينفخ الماء بفيه في الهواء فيذهب في الجو أكثر من ممر السهم؛ و الراكب يخاف منه فيضربون بالدبادب و الطبول لينفر عنهم؛ و يجر بأجنحته و ذنبه السمك إلى فيه؛ و هو مفتوح الفم فيهوي السمك إلى بطنه.

فإذا كثر بغيها، سلطّ اللّـه عليها سمكة نحو الذراع تسمى باللشنك؛ فتلتصق بأصل ذنبها و لاتبرح فلايكون فيها منها فكاك و لا خلاص أصلاً؛ فحينئذ تطلب قعور البحار؛ و تضرب بنفسها الصخور و الجبال حتى تموت، فتطفوا كالجبل العظيم فتقع إلى الساحل فيأخذه أهل تلك النواحي فيأكلوه؛ و ربما وجدوا بطنه العنبر الذي بلعه؛ فيجمعون منه مبلغاً كثيراً.

و تلتصق هذه السمكة المسماة باللشنك أحياناً بالمركب فلايمكن أن يدنو الأوال من المركب، لخوفها من السمكة الصغيرة لأنّها آفة عليها.

و أمّا الزامور، فهو سمك صغير طويل كالحيّة؛ و هو يحب الناس و يستأنس بأصواتهم، يحب سماع كلامهم و لأجل[1] ذلك يتبع المراكب و السفن متلذذاً بأصوات ركّابها؛ فإذا قصد بعض الحيتان العظيمة المركب لأجل الاحتكاك به و كسره، وثب هذا الزامور المستصحب لذلك المركب؛ و دخل[2] في أُذن الحوت و تزمِر فيه حتى يهرب الحوت إلى الساحل؛ و يضرب رأسه ما أصاب في الساحل من الجبال و الصخور حتى يموت؛ فحينئذ يخرج ذلك الزامور[3] من أُذنه؛ فيأتي سفينة أصحابه. و هذه خاصية عجيبة و منّة عظيمة له في أرقاب أهل المركب؛ فترى أهل المركب لذلك يحبون هذا الزامور و يُكرِمونه و يُطعِمونه و يتعاهدونه[4]؛ و إذا ألقوا شبكةً لصيدِ السمك فوقع الزامور فيها، أطلقوه و من معه من السمك كرامةً له.

و قد شاهدتُ هذا الزامور في أنطاكية في عين حلوة على جنب البحر و في أُذنه حلقة؛ فقعدنا على تلك العين فما لبثنا حتى خرج إلينا دائراً حولنا في ذلك

---

۱. ن: فلأجل. ۲. ن، ب: فدخل.

۳. ب: ـ و يضرب رأسه ما أصاب ... ذلك الزامور.

۴. ن، ب: يكرموه و يطعموه و يتعاهدوه.

الماء؛ كان له [أنس عظيم][1] بالإنسان.

و أمّا الدلفين[2]، فهو كالزامور يُحبّ الناس و يستأنس بهم؛ لكن أنسه و محبته للصبيان أكثر.

و حكى المعلم الأول[3] أنّ دلفيناً جريحاً[4] صاده بعض الناس فأقبلت الدلافين إلى الساحل كالمتشفعة إلى الذي صاد ذلك الدلفين؛ فلمّا أطلقه الصيّاد انصرفت عنه.

و الدلافين الكبار لها اهتمام بالصغار و تتبعها لتحرسها من الأعداء؛ و قد رأى دلفيناً حمل دلفيناً ميّتاً معه و هو يغوص و يطفو، كأنّه يحفظه من أن لايأكله السمك و سباعها.

و حكى الشيخ في الشفاء[5] أنّ ما يحكى من سرعة وَثبة الدلفين فيكاد أن لايُصدَّق به؛ قال: لأنّه ربما وثب من سطح الماء فجاوز طرف الصيادين[6] و وقع في الجانب الآخر من المركب. قالوا: و السبب في شدة وثبته طول[7] غوصه لتبلع[8] بيض السمك فيضجر و يملّ و يشتهي التنفس فيثب دفعة إلى فوق؛ فقد يقع أحياناً إلى البرّ.

و قد بلغتْ محبة هذا الدلفين للإنسان أنّه قد يتبع المركب أو يكون قريباً منه، فإذا انكسر أقبل يحمل الناس الأحياء إلى البرّ تارة، و الأموات أخرى؛ و إن كان هناك صبي خلصه برغبة تامة.

و رأسه كأنّه رأس بقرة و ينام و أنبوبه بارز يتنفس به.

و أنواع السمك ينام ليلاً أكثر مما ينام نهاراً[9]. و حيوان البحر قد ينام بعضه على الأرض و بعضه على الرمل و بعضه على الصخر و بعضه في القعر

---

۱. نسخه‌ها: أنساً عظيماً.
۲. همان، ص ۱۳۹.
۳. همان.
۴. ن: جريماً.
۵. همان.
۶. ن: الصاوي.
۷. ن، ب: ذول.
۸. نسخه ها: لتتبعه ؛ الشفاء: ليبتلع.
۹. همان، صص ۶۴ ـ ۶۵.

و بعضه في مجاري الصخور الشطية؛ و نوع من السمك يسمى سلاسي[1] يستغرق يوماً حتى إنّه يصاد باليد.

و أمّا بارقا، و هي السمكة الرعّادة[2] و من خاصيتها إنّه تخدر يد مَن مَسَّها و إن وقعت في الشبكة أو في شصٍّ[3]، خدرتْ يد صاحب الشبكة و الشص.

و يقال: إنّها تخدر ما قرب منها من سمكٍ و حيوان؛ فيسكن فتأخذه و تأكله و من ذلك معاشها.

و قد ذكرها جالينوس أنّها إذا وضعت على رأس الذي فيه وجع و شقيقة[4] سكنتْها.

و في بحر الهند سمكة إذا قُطِع بعضُها و طُرِحتْ في الماء، نبت اللحم في الحال؛ و هي مشهورة يؤخذ لحمها للأدوية. و كذلك هذه السمكة في بحر المغرب حتى أنّي رأيت في بعض الكتب أنّها تأتي إلى الساحل فتميل بجنبها إلى مَن هناك؛ فيقطعون من لحمها شيئاً مد[5] و بالجنب الآخر فما يقطعون منه شيئاً إلّا و قد نبت الجانب المقطوع.

و في البحر سمكة تسمى باليونانية أحنوس و تفسيره «حابس السفن»، لأنّه يحبس المركب فلايقدر على الحركة كأنّه ربط بأوتاد الحديد؛ فإذا خلاه جرى بإذن اللّٰه تعالى كأنّه نشط من عقال.

و سمكة أخرى تسمى قاطوس، إذا دنت من المركب؛ فرُمِي عليها خرقة الحيض هربت في الحال.

و في البحر سمكة تسمى أسقس، له خصلتان عجيبتان:

الأولى إنّه إذا جاع و لميجد ما يتقوّت به فقر فاه[6]، فخرجت منه روائح

---

۱. همان. ۲. م: ـ و أمّا بارقا: و هي السمكة الرعادة.

۳. الشبكة و شص: تور و قلاب ماهيگيری.

۴. شقيقة: درد نصف سر.

۵. نسخه ت: شاهد مد ؛ ن (نسخه بدل): «مدته» يا «تبدّته».

۶. ن: فغرفاه.

زكية طيبة، و يعرق عرقاً فيه عطرية، فتشم أصناف الحيتان تلك الروائح و تستلذها و تقصده[1] من كل ناحية؛ و تدخل في فيه استنشاقاً لتلك الروائح فيبتلعها.

قالوا: و السمك الكبار تعرف مكرَه و حيلتَه فلاتنخدع؛ و إنّما ينخدع السمك الصغار.

الصفة الثانية له أنّه يعظم جسده و تكبر جثته حتى يصير كجزيرة من جزائر البحر؛ فتحسبه مراكب البحر أنّه جزيرة فيقصده و ترسي إليه و تضرب فيه أوتاد الحديد للمراكب و غيرها فلايتحرك؛ فإذا أوقدوا نيران الطبخ[2] أحسّ بالحرارة فانغمس في الماء؛ فأهلك من كان على ظهره من المراكب و الخلق.

و أمّا التمساح، هو كصورة الضَبِّ و هو عظيم يبتلع الإنسان و كثيراً من الحيوانات؛ و يكون في نيل مصر و في كثير من سواحل الهند.

و هذا الحيوان لا دبر له، و الذي يأكله يتكون في جوفه دوداً على قولٍ أو يتقيأه على آخر؛ و بالجملة، يكثر الدود في فمه؛ فيخرج إلى البرّ فينام مستلقياً على قفاه و يفتح فمَه؛ فيدخل فيه طيور الماء أنواعُها و أصنافها قد تعودت ذلك فيلقطون ما في فمِه و ما يظهر من جوفه من الدود؛ ففي بعض الأوقات إذا علم أنّ فمَه قد نظف، ضمّ فمَه على ما فيه من الطيور فيبلعها؛ و يكون طير صغير له منقار حاد و مخالب، فيدخل بطنَه و ينقبه و يخرج؛ و يموت التمساح. و في بعض الأوقات يثب إلى فمه دُويبة تكون قد كمنت له في الرمل ترصد خروجه فتدخل إلى جوفه فيخبط الأرض و يغوص إلى قعر النيل و يضطرب اضطراباً شديداً حتى تنقب[3] الدويبة بطنَه فيموت؛ و قد يموت التمساح قبل الخروج. و تكون هذه الدويبة بقدر الذراع مثل ابن عرس لها أرجل شتّى و مخاليب لها أيضاً.

الصدف، الذي يكون فيه الدُرّ. يلذّ للسرطان أكلُ لحم الصدف و يتعذر

---

١. م: فتقصدها.
٢. ن، ب: + و الخبز.
٣. م: تنتقب.

عليه الوصول، لخزفه المطبّق عليه كالباب؛ فلاتعمل آلات السرطان فيه شيئاً، فيتحيّل عليه السرطان و يكمن له و يرصده؛ حتى إذا رآه قد فتح خزفتَيه لينظر؛ فيجذبه السرطان بحجر صغير قد أعدّه له؛ فيقع بين خزفتيه فيفزع ذلك الحيوان الصدفي و يهمّ بطبقِ الخزفتين كما كانت؛ فلايمكنه ذلك فيأتيه السرطان بهذه الحيلة و يدخل قرنَيه إلى ذلك اللحم فيستخرجه كما يستخرج الطبّاخ اللحمَ من القِدر فيأكله. فانظر إلى هذه الإدراكات العجيبة التي لايهتدي إلى أكثرها الإنسان.

السرطان: قيل إنّه ينسلخ عن جلده سبع مرات في السَنة؛ فإذا أراد أن يسلخ جلده اتخذ لِجُحره بابين: أحدهما إلى الماء، و الآخر إلى البر؛ فإذا سلخ سد باب الماء حتى لايدخل السمك و[1] حيوان الماء فيأكلوه؛ و يكون باب البَرّ مفتوحاً ليدخل عليه الهواء و الريح، فيصيب جلده و يدبغه؛ فعندُ اشتداد جلده و قوته يفتح باب الماء المسدود و [يذهب][2] في الماء يكتسب القوت.

و أمّا **الضفادع**: فبعض[3] الضفادع يصبر على حَرّ الشمس و يموت إذا أصابه المطر. و ضفادع الماء تتأذى بحَرِّ الشمس؛ فترمي أنفسها في الماء.

و أصوات الضفادع لاتكون من أفواهها بل هي من آذانها؛ فإنّ على آذانها [جلوداً رقاقاً][4] فيفتح عند الصياح و يجئ منه ذلك الصوت.

قوقس: إذا كان أولاد هذا الحيوان معه و خافوا من أمرٍ دَهَمَهم و لم‌يجدوا ملجأً، انفتحتْ رحمُ أمّهم، فدخلوا فيه و استقرّوا إلى أن يسكن عنهم الخوف و الرعب؛ ثم يخرجون بعد ذلك.

و ذكر المعلم الأول أنّ إناث الذكر تعيش أكثر من الذكور؛ لأنّ الأنثى تصاد و قد خسأت الأسنان و ظهر آثار الكبر بخلاف الذكر.

و ذكر الشيخ في الشفاء[5]: فأمّا الدلافين و السباع البحرية، فسفاد ذوات

---

١. ن: ـ و.
٢. نسخه ها: ذهب.
٣. ن: بعض.
٤. نسخه‌ها: جلود رقاق.
٥. همان، ص ٦٩.

الأربع في طول المدة؛ و خفي علينا سفاد السمك فلميظهر ظهوراً بيِّناً.

و زعم جمهور الناس أنّ الإناث تأخذ زرع الذكورة بأفواهها ثم تبلعه تفلت منه من البزر. و قيل إنّ بزر الذكر كاللبن يَقذِف به في فم الأنثى فتبلعه؛ فهو لقاح لها.

فإذا كان زمان بيضها جاءت إلى شاطئ ذلك الماء أو ساحل البحر أو شفيره أو موضع يمكنها أن تحفر فيه، فاحتفرت حفرة[1] و انتصبت مستوية و نفضت ما في بطنها في ذلك الحفر؛ ثم غطّته بالطين؛ ثم تعود إلى لجة الماء و عمقه و يتربّى ذلك البيض إلى أن يصير سمكاً يقوى على الهرب من الأضداد و السباع؛ فيخرج بنفسه أو تخرجه الأنثى و ينساب[2] في الماء. و يمضى في حال سبيله طالباً رزقه. هذا إذا لميظفر الذكر بالأنثى وقت البيض؛ فإن ظفر به أفناه أكلاً؛ و لهذا السبب تخفى الأنثى بيضها عن الذكر و تستره في الحفر إلى أن يقوي و يشتد فيدفع عن نفسه بالهرب و الهزيمة.

و في البحار[3] عجائب من أنواع الحيوانات لايحصيها إلّا اللّٰه تعالى، و هي أضعاف ما في البر أضعافاً مضاعفة؛ فهي كما قيل: «حدِّث عن البحر و لا حرج». و رأيت في بعض الكتب أنّ حيواناً من حيوانات البحر يسمى سيراناس ربما زمر مع جماعة بأصوات موسيقية موزونة مطربة بألحان مُلِذَّةٍ؛ إذا سمعها الناس يكادون من لذتها و حلاوتها و حسن أدائها يخرجون من أنفسهم و يتحيرون في ذواتهم؛ و يصيرون من حلاوة ما يسمعون كالسُكارى المدهوشين. و أرباب صناعة الموسيقي و أصحاب الغناء و الألحان يتعجبون عند سماعهم من ألحان هذه الحيوانات و جودة صنعتها و يتعلمون منها و يتشبّهون بها؛ و هيهات أن يقدروا على ذلك أو يبلغوا إلى قريب من مرتبتهم.

و يقال: إنّ هذه الحيوانات من الرأس إلى السُرّة فشبيه بالإنسان و من السُرّة إلى القدم فكالفرس.

---

۱. ن: حفيرة. ۲. ينساب: رها مى شود.
۳. ن: البحر.

فهذه أمور و جدناها مسطورةً في الكتب، قد نقلتْها الحكماءُ و الأفاضل؛ فنقلناها نحن إلى كتابنا هذا؛ و اللّٰه أعلم بصحّتها و فسادها، فالعهدة عليهم لا علينا؛ فلايعترض أحد على كلامنا و لايأخذ علينا، فإنّه ليس لنا في كتاب الحيوان إلّا حُسن الجمع و الترتيب؛ و الباقي فمنقول عن المعلم الأول و أتباعِه إلى زمن الشيخ الرئيس؛ و نقلنا أيضاً من أهل الخبرة ممّن تعاني الفحصَ عن أخلاق أنواع الحيوانات و خواصها؛ و بحث عن هيئاتها و أفعالها و ما آتاها الباريُ جل جلاله من العجائب و وهبها من الغرائب؛ و اللّٰه أعلم بالصواب[1].

و يتلوه الرسالة الخامسة[2] في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية.

* * *

١. ن: ـ الصواب ؛ م: + تمّ الكتاب في العشر الأول من شعبان ـ منّ الله علينا بالمغفرة و الرضوان ـ و الصلاة و السلام على أفضل الإنس و الجان محمد المصطفى من بني عدنان، و على آله و عترته ذوي الكرام و الإحسان، سنة تسع و خمسين و ثمانمائة؛ فالحمد لله على إنعامه عليّ و الشكر على إكرامه.

٢. ن: السادسة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرستها


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ فهرست آيات قرآنى

٢ ـ فهرست اسامی اشخاص

۳ـ فهرست اسامی کتابها

ص - ق

م - ن

۴ـ فهرست اسامی گروهها

۵ـ فهرست اسامی جایها



٧ـ فهرست اصطلاحات و تعبيرات

ت - ث

خ

غ

و

۸ـ فهرست مآخذ و منابع

ابن سینا، بوعلی.

الإشارات و التنبیهات. تصحیح محمود شهابی، تهران: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ ش.

الشفاء، الطّبیعیّات. الحیوان. تحقیق عبدالحلیم منتصر، سعید زاید و عبداللّه اسماعیل، الهیأة المصریة العامّة، قاهره.

الشفاء، الطّبیعیّات. افست کتابخانه آیةالله مرعشی از روی چاپ مصر، قاهره. قم ۱٤۰٤ق.

النجاة. افست مکتبة المرتضویة، تهران از روی چاپ محیی‌الدین صبری کردی، قاهره ۱۹۳۸ م.

ابن کمونة، عزّالدّین سعد بن منصور.

شرح التلویحات. پایان‌نامهٔ سیّد حسین سیّد موسوی، به راهنمایی دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، ۱۳۷٤ش.

إخوان الصّفا و خلّان الوفا.

الرسائل. تحقیق خیرالدین الزرکلی، قاهره ۱۳٤۷ ق.

بغدادی، ابوالبرکات.

المعتبر. افست از روی چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق، توسّط دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.

الحیوان. تحقیق یحیی الشّافی، دار و مکتبة الهلال، بیروت، ۱۹۹۰ م.

رازی، فخرالدین.

شرحی الإشارات. افست کتابخانهٔ آیةاللّه مرعشی از روی چاپ مصر، قاهره، مطبعة الخیریة، قم ۱٤۰۳ ق.

المباحث المشرقية. تحقيق محمّد المعتصم باللّه البغدادى، دارالكتاب العربى، بيروت، ۱۹۹۰ م.
المطالب العالية. دارالكتاب العربى، بيروت، ١٤٠٧ ق.
المحصّل (محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين). دارالفكر اللبنانى، بيروت، ١٩٩٢ م.

سهروردى، شيخ اشراق، شهاب‌الدين يحيى.
حكمة الإشراق. تصحيح هانرى كربن، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران ۱۳۸۰ ش.
مجموعه مصنّفات شيخ اشراق. ج ۲، تصحيح و مقدمهٔ هانرى كربن، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران، ۱۳۸۱ ش.
مجموعه مصنّفات شيخ اشراق. ج ٤، اللمحات و الألواح العمادية. تصحيح نجفقلى حبيبى، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، تهران، ۱۳۸۰ ش.
المشارع و المطارحات، الطّبيعيّات. نسخهٔ خطّى كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شوراى اسلامى، شمارهٔ ١٤٤.

شهرستانى، ابوالفتح محمّد بن عبدالكريم.
الملل و النحل. تحقيق عبدالأمير على مهنا و على حسن فاعور، دارالمعرفة، بيروت، ١٤١٠ ق.

طوسى، خواجه نصيرالدين.
شرح الإشارات. با شرح قطب‌الدين رازى (سه جلدى)، دفتر نشر كتاب، تهران ١٤٠٣ ق.

عصّار، سيّد محمّد كاظم.
رساله در برخى مسائل الهى عام. به اهتمام منوچهر صديقى سُها، مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، تهران ۱۳۸۲ ش.

عمر رضا كحالة.
معجم المؤلفين. مكتبة المثنى، دار احياء التراث العربى، بيروت ١٣٧٦ ق.

معين، محمّد.
فرهنگ معين. انتشارات اميركبير، تهران ۱۳۶۰ ش.

Shams al-Dīn Muḥammad al-Shahrazūrī

Rasā'il al-Shajarah al-Ilāhiyyah

fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah

(Vol. II)

Naturalia

Edited with Introduction and Notes by

Najafqulī Ḥabībī



Iranian Institute of Philosophy
Tehran 2006